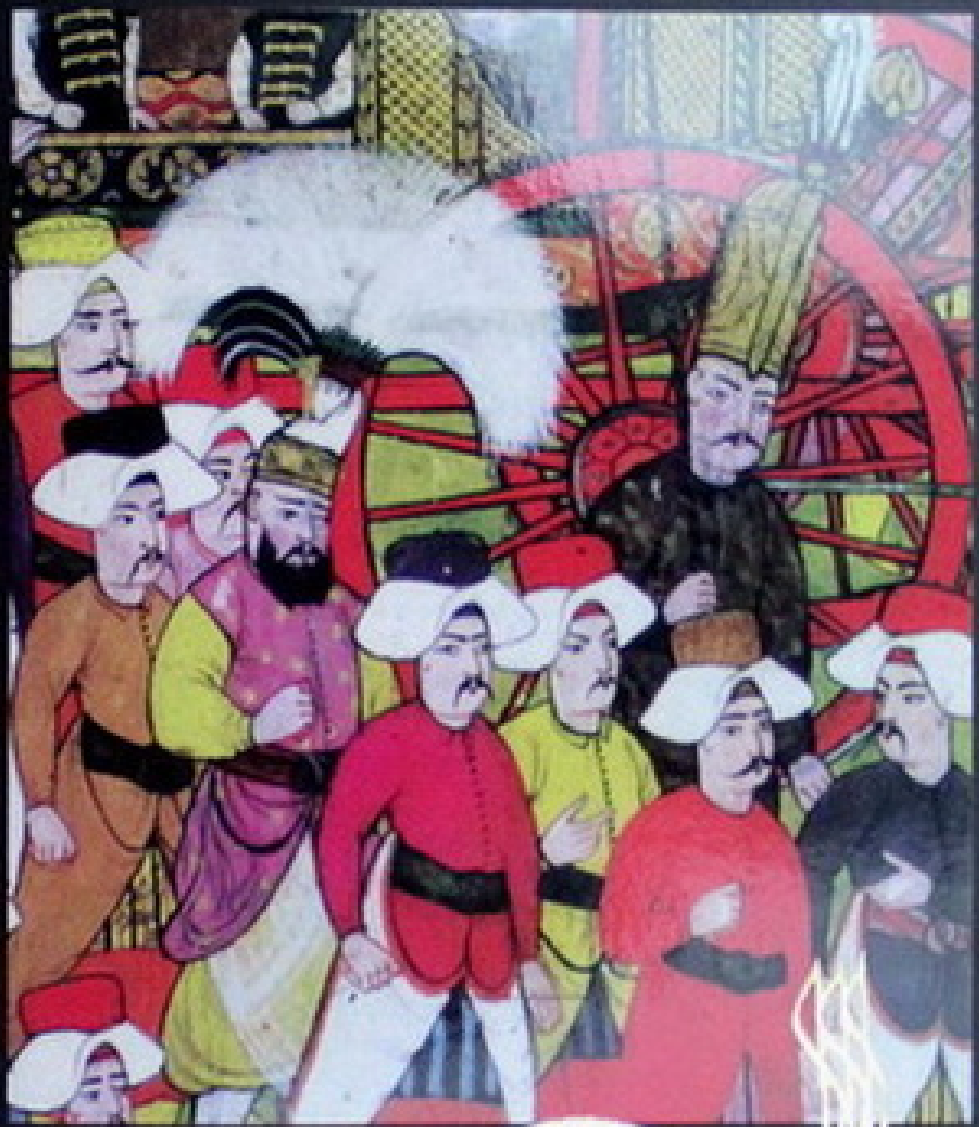
cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi Sayı: 19 - Yaz 1999

Osmanlılar Özel Sayısı



YKY

Osmanlılar Özel Sayısı
Sayı: 19 Yıl: 1999

Yapı Kredi Yayınları: 1229

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 19 Yaz, 1999
9. Baskı: Mayıs 2006
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
HALİL TAŞDELEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DINÇ

Bu Sayının Yayın Kurulu:
ENİS BATUR, ETHEM ELDEM, EKREM IŞIN,
AHMET KUYAŞ, İLBER ORTAYLI,
SAMİH RIFAT, VEDAT ÇORLU

Katkıda Bulunanlar:
CEYDA AKAŞ, AYŞE BATUR, NEDRET İŞLİ,
SELAHATTİN ÖZPALABIYIKLAR,
ŞENNUR ŞENTÜRK, KORKUT TANKUTER,
AYFER TUNÇ, ŞENGÜL YÜKSEL

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Yayın Sekreteri:
GÜLAY KANDEMİR

Renk Ayrımı / Baskı:
ÜÇ-ER OFSET
Yüzyıl Mah. Massit 5. Cad. No: 15 Bağcılar / İstanbul
Tel.: (0212) 629 03 15

Fotoğraflar:
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Arşivi

Halkla İlişkiler:
ARZU HAKSUN

Reklam:
SERKAN KALKANDELEN

Yazışma Adresi:
Yazışma Adresi:
COGITO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 285 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr
E-posta: ecakmak@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
www.teleweb.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Bu Sayıda:

Editörden

7 • Vedat Çorlu

İki Osmanlı Klasiği

9 • Gelibolulu Mustafa Âli • Künh ül-ahbar

19 • Selânikî Mustafa Efendi • Tarih-i Selânikî

Kuruluşa Dair

25 • Halil İnalcık İle Söyleşi • "Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış, Tek Yanlı Yorumlanmış Tarihtir"

41 • Cemal Kafadar • İki Cihân Âresinde

62 • Cemal Kafadar İle Söyleşi • Ortaçağ Anadolusu ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine

Osmanlıları Tanımak

76 • İlber Ortaylı • "Osmanlı" Kimliği

86 • Nejat Göyünç • Osmanlı Devleti Hakkında

93 • Klaus Kreiser • "Türklerde Akıl Var mı?"

115 • Halil İnalcık • Osmanlı Fetih Yöntemleri

136 • Sencer Divitçioğlu • "Oyun Teorisi" Bağlamında Celâlî İsyanları

146 • Jane Hathaway • Unutulan İkon: Hz. Ali'nin Kılıcı Zülfikar'ın Osmanlı Türevi

161 • Nicolas Vatin • Bir Osmanlı Türkü Yaptığı Seyahati Niçin Anlatırdı?

179 • Şevket Pamuk • Osmanlılarda Para ve Enflasyon

189 • Edhem Eldem • 18. Yüzyıl ve Değişim

200 • Maurice M. Cerasi • 18. Yüzyıl Osmanlı Kenti

216 • Jamal J. Elias • Zikr-i Dervişâne'den Divân Musikisine Kadar Osmanlılar Devrinde Semâ'ya Bir Bakış

Osmanlı Devleti'ne Bakış

225 • Ahmet Turan Alkan • Herkesin "Osmanlı"sı Kendine
232 • Açıkoturum • "İdeal 'Osmanlı' Yok"
259 • Ahmet Kuyaş • Osmanlı-Türk Modernleşmesi ve Ordunun Siyasetteki Yeri Üzerine
268 • Christoph K. Neumann • Devletin Adı Yok – Bir Amblemin Okunması
284 • İsmail Kara • Felsefe ve Tefelsüf

Kitap

313 • Nejat Göyünç • 16. Yüzyılda Avrupa'da Türkler İle İlgili Yayınlar

Geçen Sayıdakiler

321 • Sayı: 18 • Bir Anatomi Dersi: Ev

322 • Yazarlar Hakkında

Geçen yıl "Bizans" konusunda odaklaştığımız günlerde kaleme alıp yayımladığımız kurumsal bir yazıda, perspektifimize ve eklemleme politikamıza değinmiştik. Gerçekten de, Bizans'a üç dergimizde özel sayı ve bölümlerle eğildik; Kültür Merkezi'mizde "Akdenizin Mor Binyılı" sergisini açtık; Boğaziçi Üniversitesi'ndeki kollokyumun gerçekleşmesi sürecine birinci elden katıldık; Festival'imiz kapsamında Sör Marie Keyrouz'un konserlerine yer açtık; Yapı Kredi koleksiyonundaki Bizans sikkelerinin kataloğunu yayımladık — aynı hız ve yoğunlukla olmasa bile, bu bağlamda kimi ürünler vermeyi ileride de sürdüreceğiz.

Bu etkinlikler üzerinde çalışmaya başladığımızda, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunun 700. yılına denk gelen 1999 yılının ikinci yarısını bu canalıcı önem taşıyan konuya ayırma kararı almış, projeleri saptamıştık. Altı ayı aşkın bir süredir sayısız uzmanla toplantılar düzenliyoruz, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık çatısı altında. Kültür politikamız, bizi hamasi yaklaşımlardan uzak tutan ilkelere yaslanıyor: Baştan beri, ortaya, kalıcı olmalarını, kuşatıcı olmalarını dilediğimiz bütünlükler koyma isteğimizin ağır bastığını söylemeliyiz.

Cogito'nun, *Sanat Dünyamız*'ın, *kitap-lık*'ın Osmanlı özel sayıları biribiri ardına yayımlanacak. Uzun ve hareketli bir geçmişi değerlendirmenin güçlüğü ortada. Ülkenin önemli tarihçileri, kültür tarihçileri, sanat ve yazın adamları; Osmanlı dünyasını incelemeyi seçmiş yabancı uzmanlar bu üç özel sayının toplam kapsamını belirlediler. Bir tek unsurda yoğunlaştık bu girişimde: Elden geldiğince, bilinenin tekrarlanmayacağı bir platform oluşturmaya çaba gösterdik.

700. yıl vesilesiyle, tıpkı Cumhuriyet'in 75. yılında yaptığımız gibi, dev bir sergi ile bu yayınları destekleyeceğiz: Güz başında açılacak olan sergi "Osmanlı Formları"na eksenlendi. Yıl sonunda, Kâzım Taşkent Galerisi'nde açılacak çok önemli bir başka sergiyle noktalayacağız 700. yılı.

Geçen yıl sözünü ettiğimiz "paket yayın" konusunda herhangi bir değişiklik sözkonusu olmuş değil: Kapsamlı bir "Osmanlı Biyografileri" ansiklopedik sözlüğü, Yalçın Tura'nın hazırladığı Kantemir'in musikî nazariyatı kitabı, Ali Alparslan hocanın "Osmanlı Hat Sanatı", Atillâ Şentürk'ün bir benzeri yapılmamış "Divan Şiiri Antolojisi", Ekrem Işın'ın kültür tarihi dizimiz için kurguladığı plan gereği peşpeşe günışığına çıkacak özel kitaplar... panoramayı, yıl sonunda gerçekleşecek uluslararası Dîvan Şiiri Kollokyumu için kaleme alınan bildiriler tamamlayacak.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, çoğulcu bakışaçısının gerektirdiği çokseslilik esasına bağlı biçimde, Türkiye'nin kültür alanındaki boşluklarının bir bölümünü gidermek için, yurtiçinden ve yurtdışından bütün önemli özel isimlerle buluşmayı ve sizlerle buluşturmayı sürdürecek.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık

VEDAT ÇORLU

Bu yıl, başta Türkiye'de olmak üzere tüm dünyada, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun –ya da UNESCO'nun tespit ettiği kutlama başlığıyla Osmanlı Kültürü'nün– 700. yılı anılıyor/kutlanıyor. İçinde bulunduğumuz yılın geneline yayılan sayısız etkinlik ve yayınla, 624 yıl yaşamış olan nev'i şahsına münhasır bir devletin/imparatorluğun çeşitli yönleri bir kez daha izleniyor, değerlendiriliyor, tartışılıyor. Bu vesileyle, bu sayıda, "Osmanlılar"a yönelttik mercegimizi.

Cogito *dergisi ilk sayısından bugüne, her sayısında, belli bir konuyu/kavramı/olguyu bünyesine taşıdı, kendine özgü yaklaşımıyla ele aldı, işledi – işlemeye devam edecek. Bir dergi editörü için en heyecan verici şey, kuşkusuz, 'bu sayıda ne yapıyoruz' sorusunu yanıtlayabilmektir; çünkü artık, editör derginin yayın kurulu üyeleriyle o sayının dosyasını belirlemiştir ve dergiyi 'çıkarma' yoluna girmiştir: bu, bir tür bilinmeyene, bir hedefe, bir sonuca doğru gerilimli, heyecan dolu, merak uyandıran ve her şeyin ötesinde keyifli bir yoldur; ve yolda kalmamak için elden geldiğince iyi hazırlanmak gerekir. "Osmanlılar"ı konu edinecek bir sayıya karar verdiğimizde bir kez daha aynı yola girdik. Ancak bu kez heyecanımız daha farklıydı, çünkü bir kez daha seçtiğimiz konuyu –'Osmanlılar'ı– derginin bütün sayfalarına yayarak, özel sayı boyutlarında işleyecektik. Bu sayının hazırlıklarını, ele alacağımız konunun boyutlarını göz önünde bulundurarak, mevcut yayın kurulumuzu konunun uzmanlarıyla genişleterek başlattık. Osmanlı Devleti'ni, Osmanlı Toplumu'nu, Osmanlı Kültürü'nü, kısaca Osmanlılar'ı her yönüyle, eksiksiz ele almak gibi bir iddiaya sahip olmadık. Bununla birlikte, ortaya koyacağımız şeyin, konuya –elden geldi-*

ğince- yeni bir ışık tutmasını, yeni açılımlar kazandırmasını, farklı bakış açılarının olabileceğini göstermesini arzuladık.

Bu çerçevede, özellikle üç ana konuda yoğunlaşmaya çaba gösterdik: Temel bir problematik olma niteliği halen süren 'kuruluş' olgusu, bu konunun iki önemli uzmanı Halil İnalcık ve Cemal Kafadar'a ayrılan "Kuruluşa Dair" başlıklı bölümde ele alındı; bu bölümde İlber Ortaylı'nın Halil İnalcık ile ve Ahmet Kuyaş'ın Cemal Kafadar ile yaptıkları söyleşiler ve Cemal Kafadar'ın İngilizce olarak yayımlanan Between Two Worlds *(İki Cihân Âresinde) adlı kitabından çevrilmiş parçalara yer verdik. Türk ve yabancı uzmanların genel olarak 'Osmanlı Kültürü' üzerine kaleme aldıkları incelemelerin bulunduğu "Osmanlıları Tanımak" bölümü, Osmanlılar'ın devlet yapısından fetih yöntemlerine, seyahat etme gerekçelerinden isyanlarına, kent yapısından sikkelerine çeşitli yönleriyle 'Osmanlılar'ın 'kim'liğine ayrıldı. "Osmanlı Devleti'ne Bakış"ta Osmanlı Devleti'nin bugün nasıl değerlendirildiği, nasıl ele alındığı, nasıl anlaşıldığı ya da nasıl anlaşılması gerektiği tartışılıyor. İlber Ortaylı'nın yönettiği ve Ekrem Işın, Mehmet Genç, Cornell H. Fleischer, Mete Tunçay, Nuray Mert ve Hilmi Yavuz'un katıldıkları açık oturum yine bu bölümde.*

Cogito'nun gelecek sayıları, daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, yeni bölüm başlıkları ve her sayıda yeni dosya konularıyla çıkacak karşınıza. Bir sonraki sayımızın dosya konusu "Yerlilik". Ayrıca, geçtiğimiz Haziran ayında davetlimiz olarak Türkiye'ye gelen ve iki konferans veren Jacques Derrida ile gerçekleştirdiğimiz söyleşi de gelecek sayımızda yer alacak.

Kasım ayında görüşmek dileğiyle...

Künh ül-ahbar*

GELİBOLULU MUSTAFA ÂLİ

DER SEBEB-İ TE'LİF-İ KİTÂB VE BÂ'İŞ-İ TAṢNİF-İ KİTÂB Kİ ÂL-İ 'OṢMÂN OLAN MÜLÛK-İ CİHÂN-BÂNİÑ HASEB-İ NESEB-İ MEMDÛḤU''-ṢIFÂTLARI VE SENE SEB'A-MİE-İ HİCRÎ (700/1300) EVVELİNDEN SENE SİTTE VE ELF (1006/1597) TÂRİḪİNE-DEK ẒUHÛRA GELEN SÜLÂLE-İ CİHÂD-IŞBÂTLARI VE KENDÜLERE MU'ÂṢIR OLAN MÜLÛK-İ EṬRÂFIÑ MİN-CİHETİ'N-NESL ẒUHÛR U ŞEBÂTLARI VE KÜRSÎ-İ MEMLEKETLERİNDEKİ TEMEKKÜN-İ MEMLEKET-İ HÜKÛMET-SİMÂTLARI, ḤUṢÛṢA HÜSN-İ TEDBİRLERİNE MUḲÂRİN OLAN BA'ZI 'ÜLEMÂ EṢNÂFINIÑ MÜCMELEN ÂṢÂR U TE'LİFÂTLARI BEYÂNINDA...

Mustafa Âli'yi (paşanın sağında) elinde kitabıyla gösteren bir minyatür ayrıntısı. *Nusretname*'den.

Neşr: Bâ'is-i tasṭîr olan faḥvâ-yı ġarrâ (3a) bu yüzden imlâ kıldı ve sebeb-i ḥâdiş-i taḥrîr-i ṣunûf 'add olunan maẓmûn-ı dilġüşâyı bu ṭarîḳla inşâ eyledi ki, târîḫ-i taṣnîf ve te'lîf ki, ḥisâb-ı müsteṭâb-ı hicrîde tamâm-ı elfe elîf ve ḥavâdiṣ-i 'ulvî vü süflî ma'lûm-ı her vaẓî' u şerîf olmuşidi... lâ-siyyemâ selâṭîn-i mesâlik-i rûy-i zemîn ve ḫavâḳîn-ı memâlik-i

* Alıntı: Gelibolulu Mustafa Âli, *Künh ül-ahbar*, İstanbul baskısı, 5 cilt, 1861-69, Cilt 5, s.6-17.

ma'mûre-i arazîn, ya'nî aşḥâb-ı ḫuṭbe vü sikke nâmındaki şehriyârân-ı mesânid-nişîn ez-merzibûm-ı Rûm-ı pür-temkîn, tâ serḥadd-i Sind u Ḫaṭâ vü Çîn kimler idüği ve ne maḳûle kişi ü dîn ve tertîb ü âyîn ve aḥkâm u ḳavânîn ile meşhûr idükleri şüyû'-ı küllî bulmuş idi.

Bu minvâl-i şıḥḥat-meâl üzre ki dâru'l-mülk-i Ḳosṭanṭıniyye'de taḫt-nişîn olan zübde-i 'Oṡmâniyân şâḥib-i tâc u nigîn Sulṭân Murâd Ḫân bin Sulṭân Selîm Ḫân-ı maġfiret-ḳarîn idi. Üçyüz yıldan beru ḫudâyegân-ı cihân olan tâcdârân-ı kavî-temkîn, silsile-i celîlesinden onikinci şehriyâr-ı kâm-baḫt u kâmbîn idi. Niteki sâkin-i pâyetaḫt-ı Kazvîn ve memâlik-i 'Acem sevâdındaki şehriyâr-ı ṣadr-nişîn Şâh 'Abbâs İbn Ḫudâbende bin Şâh Ṭahmâsb-ı rıḥlet-güzîn olup, şâhân-ı Erdebîlî sülâle-i sâmiyesinden yüz yıla ḳarîb ḥükûmet idenleriñ yedinçisi bir Ḫusrev-i mesned-nişîn idi.

Ba'dehü Buḫârâ memleketinin fermân-rânı ve Samerkand kürsisinin ṣadr-nişîn-i şâḥib-nişanı Mülûk-i Özbekiyye'den 'Abdullâh Ḫân bin İskender Ḫân olup, yüzelli yıldan beru icrâ-i aḥkâm iden şâḥib-ẓuhûr Ebu'l-Ḫayr oğlan dimekle meşhûr melik-i büzürg-vâr evlâdınıñ onikincisi bir kârfermâ-yı müteşerri' u ḳavî-dîn idi. Ammâ mülûk-i Hind'iñ cümleden eşheri ḫuṣûṣâ Tîmûr-ı şâḥib-ẓuhûr nesliniñ beşinci şehriyâr-ı nâmveri, Sulṭân Celâlü'd-Dîn bin Hümâyûn olup, nesli ikiyüz yıldan beru rây ân-ı Hind meyânında ekber ve muẓaffer kemâl-i cûd u seḫâ ile ve beẕl-i baḫşîş u 'aṭâ birle cümleden meşhûr u ber-ḫurdâr olub...

İḫtilâf-ı Sükkân-ı Rûm ve Ecnâs-ı Mütenevvi'a-i ân Merzibûm, Be-Taḳdîr-i Melik-i Ḥayy-i Ḳayyûm

Ḫafî olmaya ki, aṣlda ḳavm-i Rûm 'Iyṣ bin İshâḳ evlâdından idüği ma'lûm, bir kavm-i pâk-i'tıḳâd-ı ṣalâbet-rüsûmdır ki, muvaḥḥidleri bisyâr ve mu'teḳidleri bî-şümâr, mü'min-ü perhîzkârları gerek şâbb, gerek mukarin-i şeyb, ṣıdḳ u iḫân u ḫulûṣ-u iẕ'ân ile bî-'ayb "Hüden li'l-müttaḳîne'lleẕîne yü'minûne bi'l-ġayb" [1] naṣṣ-ı kerîmine mâ-ṣadaḳlardır. Nitekim mübârizler ve mücâhidleri gâh meşûbât-ı ġazâ ve gâhî devlet-i şehâdet gibi rütbe-i 'ulyâ merâtibine maḥallerdir.

Ve'l-ḥâṣıl sene-i sitte ve erba'a-mie (406/1015) mâ-beynî eṣnâları ḫudûdındaki mülûk-i Âl-i Selçûḳ kı, Milk-i Rûm'a ḳadem basdılar, kırk-elli yıldan beru ol serḥadleri temellük iden ümerâ-i Dânişmendiyye ile yek-dil ü yek-cihet olup, küffâr-ı ḫâksâra cihâd u ġazâdan ḫalî olmadılar. Ba'de'l-Hicre ikiyüz yıldan ziyâdece mürûr iden eyyâmdan soñra evlâd-ı 'Ömer İbn-i Ḫaṭṭâb'dan

cedd-i a'lâları Emîr Ziyâd ve ânıñ oğlı Emîr Lokmân ve ânın ferzend-i devletmendi Emîr 'Ömer'iñ zamân-ı ḥükûmetinden beru dârı'l-mülk-i Malâṭıyye'de ḳarâr itdikleri ba'żı rivâyât-ı ṣaḥîḥa ile şübût buldı ve ol târîḫde kendüler ile müşrikîn-i füccâra ġazâ ve kârzâr eyleyen ġuzât-ı aḫyârınñ żı'f-ı kuvvetleri giderek, ża'f-ı ḳudretlerine sebeb oldı.

Fe-lâ-cerem âḫir-i mülûk-i Selçûḳiyye ki, Sulṭân Ġıyâṣu'd-Dîn-i muḥterem idi, silsile-i devleti şikeste olduktan sonra, 'aşâyir-i 'Oṯmâniyye ki, Mâverâ'n-Nehr cânıblerinden gelmiş bir gürûh-ı pür-şükûh idi, ṭâife-i Selçûḳiyye ile gûyâ ki, bir dûdmânda ḫâṣıl olmuş iki 'aşîret-i enbûh idi, bu żikr olunan sâde-diller ki, serḥadd-i Rûm-i Yûnân'da sâkin oldılar, otuz-kırk yıla dek esîr çıkardıkları evlâd-ı kefere ve ḳadîmden o diyârda buldukları ecnâs-ı mütenevvi'a ile iḫtilâṭ üzre geçindiler. Ba'dehû Rûm illeri açıldı. Memâlik-i küffârdan nice yerler silk-i ḥükûmetlerine dâḫil oldı. Tâ eṣnâf-ı ehl-i İslâm peydâ olup, bâġ u râġ-ı vücudda gûyâ ki eşcâr-ı muḫtelifetü'l-eşmâr żuhûr itmesi ta'ayyün buldı. Evvelâ ṭâyife-i müslimîn iki bölük olup, Akdeñiz şarḳi-sindeki bilâde, ya'nî ki, 'Arabistân'dan beru ma'mûr olan sevâda ki, mâ-teḳaddemden Yûnân ve mülk-i Ermeni ü Rûm i'tibâr itdikleri eḳâlîm u merzibûmdır, Anaṭolı ıṭlâḳ olındı. Niteki, ḫalîc-i Baḥr-i Ebyaż'ıñ sâḥil-i ġarbîsindeki memâlik ü eḳâlîm-i 'örfiyyeye Ehl-i Rûm ışṭılâḥı üzre Rûm-ili ta'bîr olundı.

Fe-ammâ evlâd-ı kefereden zümre-i Ehl-i İslâm ile maḫlûṭ ve ricâl ü nisâ cihetinden birbirlerine aḳd-i nikâh ile merbûṭ olanlar oniki milletle daḫî 'ale'l-esâmî mazbûṭ oldı. Ya'nî ki, Arnavûd ü Çerkes ü Abaza vü Ḫırvâd u İfrenc ü Macâr u Gürcî ü Rûs u Erdel ü Buġdan ve cins-i Almân-ı bed-gümân esîrleri geldi, döle-döşe ḳâbil mâdiyânlara aşan aygırlardan peri-veş düşîzegân ve oğul balı gibi zî-şân, dil-berân-ı semen-berân-ı zenân ve dilîrân ü dilpezîrân-ı beste-dehân ḫâṣıl olup ḥâlâ ki 'ülemâ-i rû-şinâsân u fużalâ-i ehl-i 'irfân, bu zümreden nâdir şudûr eyleyüb, kırk-elli yıla-dek Mülk-i Rûm'daki, müsteiddân-ı diraset-nişân taḥṣîl-i 'ulûm itmeğe Diyâr-ı 'Acem'e giderdi, ba'de ḫuṣûli'l-merâm kimi anda kalurdı ve nicesi Diyâr-ı Rûm'a yine 'avdet iderdi. Vaḳtâ ki, yüz yıl miḳdârı zamân mürûr itdi, sükkân-ı bilâd-ı Rûm'da daḫî beledî meyveler ve aşılama ağaçlardan müslimî elmalar ve güzîde nevbâveler żuhûr eyledi.

Tezyîl-i bî-'adîl der-beyân-ı aṣl-ı aṣîl:

Ḫilḳat-ı beşeriyyedeki ṭabaḳât-ı bî-intihâ ve ecnâs-ı mütenevvi'a-i insâniyyedeki derecât-ı 'uḳalâ ve süfehâ ki, Allâh Celle ve 'Alâ nüfûs-ı benî Âdem'i

ṣıfâtı gibi lâ-yuḥṣâ ve her ḳavmi bir lisânla hüveydâ ve her bir lisânı bir beyânla 'ibret-nümâ eyleyüb, insânıñ sâyir ḥayvândan imtiyâzını nutḳ u naḳlile ve ehl-i 'irfânıñ cühelâdan tefâvüt-i kârsâzını faẕîlet ü 'aḳlile taḳdîr eyledikde, eşref-i ḳabâyil-i maḥmûdetü'l-ḫaṣâyil-i 'Arab ḳavmi olan fuṣaḥâ-i mes'udetü'ş-şemâil idüği muḳarrer olmaġla, Faḫr-i Enbiyâ, Resûl-i Müctebâ Muḥammed-i Muṣṭafâ, 'aleyhi's-selam hazretlerine, ol sülâle-i sâmiyeden vücûde getürdi. Furḳân-ı 'Aẓîm ve Kelâm-ı Ḳadîm-i lâzimü't-tekrîm cevâhirini ol zebân-ı vâzıḥu'l-beyânla semt-i şu'ûra yitirdi ve ekşer-i ehl-i Cinân'ıñ beyânı fuṣaḥâ-i 'Arab ve büleġâ-i pâk-neseb lisânı üzre olmasını işâret buyurdı. Bu taḳdîrce efdal-i ümem ü beşer, 'Arab serverleri idüği muḳarrer ve efṣaḥ-ı elsine-i mu'teber anlarıñ zebânı olduġı nice vechile mu'teber oldı.

Bi'l-cümle 'Arab ḳabâyiliniñ vaṣf-ı şânlarında taḥrîk-i ḳalem ve beni nev'-iñ ekşerinden ruchânlarında basṭ-ı raḳam, emr-i vâcib u ehemm olmaġın mücelled-i evveliñ evâyilinde tafṣîl olmuşdır. Binâen 'alâ ẕâlik bu maḥalde iḫtiṣâr iḫtiyâr kılınmışdır.

Ḥikâyet: Aḫyâr-ı naḳḳâdân-ı cevâhir aḫbâr ve ebrâr-ı aṣḥâb-ı esrâr-ı zevâḫirâṣâr, bu menâḳıb-ı ġaribeyi iş'âr ve bu ḥikâye-i 'aciibeyi i'lâm u iḫbâr eyledi ki, beni nev'-i insândan Büs nâm bir melik-i büzürgvâr 'Arab ve Kîsû ve Arnavûd dimekle müsemmâ üç ferzend-i dil-bend-i nâm-dâr ve ḳabâyil-i beni nev'ıne ḥâkim-i ḳavî iktidâr ile 'Irâk u Yeşrib u Baṭḥâ vu Yemen u 'Aden u mülk-i Sebâ memleketlerine fermânrân ı bülend-iştihâr iken ber-muḳtezâ-yı rûzigâr, ḫâk-i vücûdı şarşar-ı ecel birle târ u mâr olup, evlâdı teşḫîr-i ızz ü devlete sa'y-i bî-şümâr ve tedbîr-i mülk ü millete cehd-i bisyâr ile, leyâlî vü nehâr ceng-sitîz ü kârzâr u ḫazân u bahâr şimşîr-i âbdârların mânend-i cûy-bâr-ı enhâr mevc-i kıbr u kîn ile nümûdâr ve fevc-i ehl-i rezmile maḥârib ü ma'ârik fezâlarını lâle-zâr iderek bır mertebeye vardı ki, muḥanneṣ ve yararları seçildı, seçi' u dilî r olanlara sa'âdet hil'atleri biçildi. Ya'nî ki 'Arab nâmına olan ferzend-i ekber-i ercümendi vâlid-i mâcidinlıñ pây-taḫtında ḳarâr eyledi. Kîsû nâmındakı ferzend-i evsatı inhizâm u inkisâr bulup, etbâ'u enṣârı ile bir gice fırâr iḫtiyâr eyledi. İrtesi bu ḥâle vâḳıf olanlar "Serâ Kîsû" dıdıler. Ya'nî ki, "Bu gice Kîsû kaçub gitmiş" diyû söylediler. Pes ol ḳavme Serâkîsû nâm gibi oldı, giderek terḫḫumile Serâkîs dinildi. Ba'dehû daḫî ġalat olunup, Çerâkîse diyû şöhret virildi. Çak soñra lisân-ı ġalîz-i Etrâk'e düşüb, Çerkes ıṭlâḳ olundı.

Fe-lâ-cerem ol gürûh-ı mekrûhü'ş-şiyem Deşt-i Ḳıpçaḳ vâdilerinde ḳarâr itdiler ve ḳabâyıl-i 'Arab'dan imtiyâz içün başka bir lisân ile tekellüm ıḫtiyâr eylediler. Ammâ kiçirek karındaşları olan Arnavûd vücûdı muḥanneşlikle nâ-

bûd, bir fırḳa-i ḥabîse-i na-sûd olmaġın, Baḥr-i Ebyażı geçdi gitdi. Hâlâ Arnavûdluḳ olan ṣa'b dağlarda ve yaylalarda ḳarâr kıldı.

Pes cins-i Arnavûd, ḫilḳatinde lecûc u 'anûd, cibilletleri ḫabâṣet-âlûd, ḫuṣûṣâ ḫubṣ-i fi'lile merdûd ve laḳlaḳa-i lisân ile maṭrûḥ u maṭrûd, sârıḳ-ı turab u ġubâr ve erzel-i küffâr-ı ḥaksâr ve şecâ'atle eḳalli nâmdâr, ekşeri muḫanneṣ olup, beddillikle biḥamiyyet ü bî'âr idikleri müteveffaḳun 'aleyh-i aḫyârdır. Cümle-i edyânda seriḳa menhî vü ma'yûb, bâri bir żî-ḳıymet nesne ṭaleb olunması ṭama'-ı nefsâniyyeye göre, nev'an merġûb şekîl iken anlarıñ turâb uğurlamaları ve pâymâl-i devâbb olan ḫâk-i bî-ḥisâbı torba torba uğurlayub, turp u soğân u sarımsak ekmek içün cevher-i iksîr gibi, raġbetle aḫẕ ü celb kılmaları denâ'etlerine delîl-i sâz-kâr ve ḥamâkat u ḫiyânetlerine 'alâmet-i meşhûru'l-etvâr olmuşdır. 'Ale'l-ḫuṣûṣ żât-ı żemîmü'ṣ-ṣıfâtlarından merkûz olan kibr u kin u ġurûr ve mekr u ḫîle vü naḥvet ü şürûr muḳtezâsınca aṣlâ birbirleri ile ülfet itmezler. Eḳârib-i 'aḳârib-sîretlerine bile maḥabbet itmezler. Re's-i cibâl u ḳulel u tilâl semtlerine teḥaşşun idüp, bî-netice ceng ü cidâl ve var yok yire serḥadd beġleri ile ḥarb ü ḳıtâl itmeden ḫâlî olmazlar. Zu'm-ı fâsidleri üzerine da'vâ-yı şecâ'at ve laḳlaḳa-i lisânile leylek gibi şehâmet lâfını urup ḫoroslandıḳça 'uḳalâ-i bâhiru'l-inṣâf, anlarıñ her birini şol mâkiyâne benzedirler ki, bir beyḍa yumurtlayınca, nice feryâd u fiġân eyleye, ya'nî ki, bir loḳma içün ehl-i beytini kendüden gürîẕân eyleye. Zîrâ ki, ḫoros gibi ḫurûş iderler. Eğerçi ki, vaḳâr şâḥibi edîb ü dilîrleri daḫî vardır. Fe-ammâ ġâyetle nâdirdir ve 'adîmü'l-âşârdır. Ehl-i seḫâ vü kerîmi daḫî görülmüşdür. Ḫâlâ ki, katı nâdir bulunmışdır.

Ammâ Çerkes ve Abaza çeşm ü ebrûları siyâh, ġılmân u ebkârınıñ gendüm-gûnleri (b5) ṭarâvet-güvâh, 'ınâd ile nev'an meşhûr ve bil-cümle ḫiyânetle daḫî meẕkûrlardır. Ve lâkin aṣîli merġûb u dilbend olup ve ḫ'âceler ol cinsiñ dilberlerine raġbet-mend olurlar. Ḫusûsâ dilâverleri sâir cinse göre vâfir ẕuhûr ider. Tâzeleri adamlar öldürür silâḥşör civânları daḫî nice ehl-i dilleri helâk idüb ehl-i ḳubûr itdüği bâhir olur.

Ammâ ṭâife-i Ḫırvâd ki, Bosna nâm nehr-i cârîye nisbet iḫtiyâr itmişlerdir, cibilletleri mir'âtı ṣafâ-yı tabî'atlerine maẓhar olmaġla, Bosna nâmı ile meşhûr olub akar suya intisâb semtine gitmişlerdir, ḫilḳatleri pâk aynaları tâbnâk, ekşeri mevzûn-ḳâmet ü ṣâf-dil, heykelleri daḫî cibilletleri gibi doğrulıġa mâil, sâderuları hüsn-dâr nev-civânları vecâhet ile şöhre-i dâr u diyâr ve ağır başlu edîbler ve re'y ü tedbîre mâlik rebîblerdir.

Bâ'iṣ budur ki, Allâh celle ve 'alâ devlet-i 'Oṣmâniyye'de ol ḳavm-i mem-

dûḫıñ ḳadrini, câh u celâlle mu'allâ ve rütbe-i devletlerini ḳâmet-i bâlâları ve himmet-i 'uluvâları gibi vâlâ kılub, içlerinde merdüm -azarları az olur. Menâṣıb-ı 'âliyye vâṣıl olanlarıñ ekseri, 'ulüvv-i himmetle mümtâz olur, ya'nî ki kerem-i şânla mümtâz, ḥısset u ḥırṣ u âza mübtelâları az, rezm ü ceng demlerinde ser-bâz, bezm-i 'îş u nûşa âheng itdikce dil-nüvâz, ekseri sâde-dil ve ḫoş-ḫulḳ-ı ḫâṭır-sâz, lâ-siyyemâ ḥüsn-i bî-hemtâ ve ḳâmet-i müsteṣnâ ile ser-efrâz bir ḳabîle-i celîledir.

Ammâ ṭâyife-i İfrenc ü Macâr ḫılḳatde birbirlerine ḳarîbü'l-âṣâr olup, ekl ü şurb u tene'um lâzimatında, ḫuṣûṣâ libâs u firâş muḥassenatında naẕîf ve pâkler ve sür'at-i fehm ü ẕekâ ṭarîḳlarında cest ve çâlâkler ve mahallinde ḥîle vü ḫud'a semtine meyyâller ve nev'an hüsnile celb-i mâl ü menâl tarîḳında daḫî mahtaller edeb ü vakar yollarında ise mu'tedül-ül-aḥvâller ve ḳıl ü ḳâl ve güftâr-ı ẕâhiru'l-meâl vâdîlerinde daḫi müselsel-maḳâller, nihâyet ba'zıları ṭama' u ḫıyânetle meẕmûmü'l-ḫâller idüği âzmâyiş-i 'uḳalâ ile ṣâbitdir. Niteki, ḥüsn ü cemâlle mümtâz olanlar leṭâfet-i ruḥsâr ile behcet ü melâḥat burclarında gûyâ ki nücûm-i ṣâbitdir, ammâ ṣaḥîḥu'l-mizâc olanları nâdir ve emrâz-ı mütenevvi'aya mübtelâları mütekâşir firasetleri zâhir başîretleri bahir ticaret dakayıkında kudretleri zahir ve 'îş u nûş meclislerinde ḥakîmâne tena"umları mütebâdir fırḳa-i ẕarîfedir.

Ammâ tâ'ife-i Gürcî Rûs sû-i ḫulḳile ma'yûb, ḫişâl-i ẕemîme ile menkûb, deniyyü'ṭ-ṭıbâ', reẕîlü'l-evżâ', ḥüsn ü bahâda bahâları gibi nâḳıṣ ve zer ü sîm ṣıfatında sikke-ṣûretleri nâdir ve temâmü'l-'ayârları nâ-ḫâliṣ küfrânü'n-ni'melerdir. Niteki, ekl ü şürb me'âyibinde ġalîẓu'ṭ-ṭu'melerdir ve devlete sezâvârları nâdir ve pâyeye gelenlerinîñ kerem-kârları ġayr-i mütebâdir, ancak 'unvanı 'unfuvân-ı şebâb ḫalindeki luṭf u mevhibeleri ma'lûm-ül ekâbir, âña binâen ekşeri erâẕil ü edânî kisb ü kâr ile bâhirdir...

Ammâ cins-i Alamân-ı mu'ânid ü bed-gümân, kemân gibi eğrilikle nümâyân, rikkat-i şanâyi'de fâyiku'l-aḳrân, tüfeng-endâzlik fenninde pesendîde-i küffâr-ı bî-amân, dilleri dönmez gümrâhlardır. Değmesi İslâm'a gelmez ḍalâlet-penâhlardır. Süvâr-ı âmâdesi altışar, yedişer el tüfengi ile hîcâsâz ve enfâr-i piyâdesi hod envâ'-ı silâḥla ma'reke-perdâzdır.

Netîce-i tafsîl ez-aṣl ü ġayr-ı nesîl

Çünki bu düvâzdeh ecnâs ḫılḳatleri ile ma'lûm oldı ve nesl-i Etrâk ü Ervâm'a karışan gürûh-ı nâ-sipâs ḫaṣletleri muḳteżâsınca mefhûm oldı, pes her zümreden biri ki, ḥarem-i ḫâṣṣ-ı pâdişâhîye dühûl itdi, giderek ḳaṭ'-ı merâtible

taşra çıkub, ağa ve mîr-i mîrân ve mîr-livâ rütbelerine ki yetdi, lâbüdd aşîl ne ise cibilletine göre hareket eyledi. Kemâl-i kâbiliyyetle taht-ı hükûmetindeki neferât ü levâzım, inşâf u 'adâletini müşbet eyledi ve şunlar ki, nefer mertebesinde ma'dûd oldı, nā-cins ise hubş-i tıynet ve keşâfet-i tabî'atı müsted'âsınca envâ'-ı fesâd u şenâ'atle vücûd buldı.

Fe-lā-cerem Hırvâd cinsinden maḥsûb, ya'nî ki Bosna nāmına maṭbû' u mergûb olanlar neferātdan ise şalāḥ u diyānetle ağa ve mîrlivâ mertebesinde ise kemâl-i ādāb ü haşletle, eğer vüzerā-i 'izām mertebe-i sāmiyesinde bulundı ise, icrā-i hükûmetinde hüsn-i hulk ve vakār u 'adâletle muttaşıf olub, pesendî de-i a'yān ve memdûh-ı ber-güzîde-i rû-şināsān olurdı. İfrenc ü Çerkes ve Macār ise kesb-ü ticaret-i menāşıb ile i'tilā-i şān bulurdı. Nihâyet înān, himmetleri nukûd-ı hîle vü hud'a ile memlû bulunurdı. Ya'ni ki, firāset ü zekâları mûcebince ba'zısınıñ nakş-ı umûrda dikkat ü şan'atları mekr ü âle hamil olunurdı. Ammâ Arnavûd cinsinden devlete irişenler ekserî, akrānına ta'aşşub u nisbet ve mā-fevkindeki ekābire ızhār-ı garaz u 'adâvet kılub, laklak gibi laklaka-i lisānı vâfir ve var-yok yere da'vâ-yı şecā'atle lâf u güzâf-ı bî-keranı mütekāşir idüği hadd-i tevâtüre yetişürdi. Belki gamz ü nifâk ve kibr ü nahvet ü şikāk vādîlerinde mütebādir olan ahvâl ü efʿâli tahkîki elbette gāyet ü nihâyete yetişürdi. Eğerçi edîb ü vakûrları da vardır, fe-ammā katı kemyāb ü nādir u nā-hem vārdır. Hattā ol zümreden bir-iki devletmendi gördüm, Arnavûd cinsi idüğin tahkîka irgördüm. Hālā ki, vakār u edebde Bosna'lı gibi bî-karine-i akrān buldum. Bunlardan mā-'adā olan ecnāsı ya'nî ki, envā'-i milel-i vācibü'l-iştirasi mutlakā lāyık-ı devlet görülmedi. Pāye kat' idüp, sadra geçenleri dahî ber-hurdār olmadı. Ehl-i hükm ise zālim ve sitem-kār oldı. Hıfz-ı māla kullanıldı ise, hāyin ü tama'-kār kopdı...

Mukaddime-i Lâzimü'l-İzâfe Der-Beyân-ı Dekâyik-ı 'ilm-i kıyâfe

Merhûm Sultān Muhammed zamān-ı sa'ādet-nişānında, 'ilm-i kıyâfete i'tibār ve dād-ı Hudā olan vecāhete hüsn-i teveccüh-i hidāyet-āşār buyurdukları huşûş-ı büzürgvār, bu vechile i'lām u iş'ār olunmuşdur ki, âyîn-i selâtîn-i 'Osmāniyān ve kavânîn-i havâkîn-i memālik-sitān ki, te'yîdāt-i ilāhiyye ile hemvāre müeyyed ve füyûzāt-ı Sübhāniyye-i nā-mütenāhiye ile her-āyîne mümehhed ü müeyyeddir, tecārib-i aşhāb-ı 'irfān ve teşārîf-i 'ulemā-i rû-şināsān müsted'āsınca ādāb-ı kerāmet-nişānları, edāt-ı dāniş ü bînişle müeddā ve pāyı pest-i bünyān-ı erkānları taşarrufāt-ı āzmāyişle müstahkem ü akvā olduğundan mā-'adā bu kār-hāne-i sa'ādet-nişāna nizām ve bu umûr-ı cumhûr-ı 'ālem-

i mürûra ser-rişte-i intiẓâm viren vüzerâ-i ḥükemâ ve vükelâ-i 'uḳalâ bir nesaḳ-ı maḳbûl-i müretteb ve bir üslûb-i nâ-meslûb-i müheẕẕeb iḫtiyâr itmişlerdir ki, ḳurûn-ı bisyâr u dühûr-i bî-şümâr ki inḳırâż-ı a'mâr-i âdemiyân, ol zamâne-dek şâbit ü ber-ḳarâr ola... gird-i bâd gibi perîşân-ı rûzgâr olmayub, revâtib-i aḥkâm-ı İlâhiyye gibi metîn ü üstüvâr olmaġla, ḳuvvet-i ẓuhûr bula, meğer ki, nedret-i 'uḳalâ veyâḫud gaflet-i vüzerâ u ḥükemâ sebebi ile ol umûra iḫtilâl ve żavâbıṭ-ı cumhûr olan evâmir-i menşûra naḳṣ u zevâl vâḳi' ola.

Fe-lâ-cerem bu niẓâm-ı muḥkem binâsına esâs-ı müstaḥkem bıraġan, selâṭîn-i muḥteremîn evvel-i erşedi ü eşher ve a'lemi ki, İstânbul fâtiḥi merḥûm Sulṭân Muḥammed Ḫân-ı 'âlî-şândır, şâniyen, ol ḳavânîn-i 'âliyeniñ taḳviyetine beẕl-i mechûd ve evlad-ı emcâd ü ferzendân-ı ma'âlî-nijâd zümre-i ḥamîdesi tavṣiyet-i sa'y-i mes'ûd iden, Mıṣr-ı Ḳâhire fâtiḥi Sulṭân Selîm Ḫân-ı ġazanferbeyândır.

Pes mezbûr Sulṭân-ı kâr-dân, ya'nî Sulṭân Muḥammed Ḫân zamânında piş-keş gelen üsârâdan ve ḳânûn-i hümâyûnları üzere ḫarâc-güzâr kefere evlâdından devşürilen etfal-ı bâhiru'l-bahâdan ki, 'atebe-i hümâyûna gelürdi ve Bâb-ı 'Âlî ağası olan merd-i zîşân ḥuzûrunda ḥarem-i muḥterem ḫıdmet-i sâmiyesine lâyıḳ olanlar ve der-bânlıġa ve yeñiçerîliġe ve ṭaşra ḫizmetlere muvâfıḳ görülenler, kemâl-i tedḳîḳle tefrîḳ olunub, yerlü yerine gönderildi. Ve ol ḫînde saray-ı 'âmiresi ḫâ'cesi nâmına olan merd-i nihrir ki, 'ilm-i ḳıyâfeden ḫabîr bir dânişver-i rûşen-zamîr idi, âġâ-yı bâb ile ma'an ḥâżır olub, her ġulâmıñ pîşânındaki, sa'âdet imârâtına naẓarları müte'allik oldukdan soñra içerü alınurdı ve cibilletinde 'alâmât-ı şirret ü fesâd olanlar ṭaşra ḫidmetlere şâyeste görilürdi. Tâ ki, bed-aḫlâḳlardan biri ḥarem-i muḥterem-i şehriyârîye düşüb, ṭarîḳınca âġâ ve mîr-livâ veyâḫud melikü'l-ümerâlıkla hüveydâ oldukda, müfsid ü ẓâlim ü cevvâr kopub, re'âyayı zulmile âteşe yakub yandırmaya ve ṭaşra ḫidmetlere kullanduġı taḳdîrce, nefer rütbesine kalub, ḫalḳ-ı 'âlema cefâ-kâr ve âteş-endâz-ı dûdmân-ı aḫyâr olacak manşıblara varmaya. bâ'iş bu idi kı, ol zamânıñ ümerâsı kârdân ve her melikü'l-ümerâsı pesendîde-i erkân, vüzerâsı 'adlile şöhre-i cihân ve vükelâsı dâniş ü bînişle memdûḥ-ı rû-şinâsân olmuş idi. Ve ẓulme kûşiş ider ẓalim nâdir ve re'âyâyı yakub yandırır ḫażele ḫılâf-ı mütebâdir idi.

Żâbıṭa-i mühimme-i müfîde ve rıbṭa-i mühattıme-i pesendîde

Ḫafî olmaya ki, evṣâf-ı mülûk ve a'lâm-ı Ḫusrevân-ı ḫılâf-ı sülûk, lisân-ı 'Arabî'de birkaç evṣâf ile anılurlar. Zebân-ı Fârisî'de daḫî a'lâm-ı müte'addide

ile ẕikr olınurlar. Ammā evṣāf-ı 'Arabī'si, emīr, sulṭān, melik, ḫāḳān ve ṣāḥib-ḳırān ve müeyyed min 'indi'llāh lafızlarıdır. Niteki Fārisī'leri, ḫıdīv, şāh, ḫudāvendigār, şāhenşāh, ḫusrev, şehriyār, server, tācdār ve pādişāh vasıflarıdır. Pes bunlarıñ isti'mālī, her vilāyetiñ muḳtezāsı üzre zeban-ı vuḳū'ıñ me'alidir. Bu minvāl üzre ki, memleket-i Rūm'da emīr-i ṣāḥib-i sikke vü ḫuṭbe olmayub, nasb-ı pādişāhī ile emāret idenlere ıṭlāḳ olunur. Ammā memālik-i 'Acem'de ve diyār-ı Etrāk ü Deylemde'de ulu pādişāhlara ve ṣāḥib-ḳırān nāmındaki mālik-i sikke ve ḫuṭbe olan şāhenşāhlara Emīr dinilür. Ḫattā Tīmūr gibi ṣāḥib-ẕuhūra Emīr Tīmūr ıṭlāḳı münāsib görilür. Kezālik sulṭān ki, ḥākim ma'nāsınadır, āña bināen ḥālā Vilāyet-i 'Acem'de mīr-livā olanlara sulṭān dinilür. Ḫālā ki, Rūm mülkinde pādişāh-ı 'alī câha ve nesl-i mülūkden olan ḫāvātīn-i 'iffet-penāha sulṭān ıṭlāḳı münāsib görilür.

el-Ḳıṣṣa, bi'l-fi'l 'Acem diyārında, şehriyār olan kimesneler, ḫāṣṣaten şāh vaṣfı ile anılurlar. Ve Hind'de, tācdār olanlar sulṭān nāmı ile ve Māverā'n-Nehr'e, ḫuṣūṣan Deşt-i Ḳıpçaḳ'da ḥükûmet idüp, ṣāḥib-i sikke vü ḫuṭbe olanlar Ḫān 'unvāniyle ve memleket-i Çīn'e ḥükm idenler, Ḫāḳān ıṭlāḳiyle meşhûr olurlar. Nitekim pāy-taḫt-ı Rūm'da ḫıdīv-i büzürg-vār olanlara gāh Ḫünkār ıṭlāḳ olunur. Ḫudāvendigārdan terḫīm olunmuş ola fe-lā-cerem bu ẕikr olunan istimāller 'ale'l-ıṭṭırād olmadı, i'tibār-ı ḳavme göre 'ibāret kılındı.

Bunlardan mā-'adā Ḫusrev, Ḫıdīv ve Server birer vaṣfdır ki, ıḫtiṣāṣ ile 'amele getürilür. Melik lafẓı daḫī mālik'den muraḫḫam olup, pādişāhlara 'alem gibi 'add olunur. Bā-ḫuṣūṣ, Ḳur'ān-ı 'Aẓīm ve Furḳān-ı lāzimü't-tekrīm de selāṭīn ki anılmışdır, ekşeriyā melik ismi ile yād kılınmışdır. Ma'a ẕālik diyār-ı 'Acem'de köy keṭḫudālarına, Melik dirler. Mülūke ıṭlāḳ olunurken, ol maḳûle diyenlere daḫī 'alem kılurlar. Ġibbe ẕālik müeyyed min 'indi'llāh bir vaṣf-ı celālet-güvāhdır ki, her savaşda zafer-dest-gāh ve her bir ceng ü pürhāşda manṣūr-ı bī-iştibāh olan şāhlara dinilür. Nice ma'rekelerde muẓaffer olsa, ancak birinde hezīmeti muḳarrer olsa, ne āña müeyyed min 'indi'llāh dirler ne öyle vaṣf-ı ḫāṣṣ ile i'zāzını lāyık görürler.

Ammā ṣāḥib-ḳıran, şol şehriyār-ı zī-şān ve 'ālem-gīr-i memāliksitān vaṣfıdır ki, öñinde kimse durmaya, kişver-gīrliğe tenezzül itmeyüb, şarḳdan ġarba taḥakküme cüll-i himmet eyleye. Niteki, Hicret'den evvel gelen şehriyār-ı dīndār a'nī bihī İskender-i Ẕü'l-Ḳarneyn-i nāmdāra ve küffār u füccār zümresinden ẕuhūr iden bedkirdār, ya'nī Buḫtü'n-Naṣr-ı ḍalālet-medār-ı nevẓuhūrdur ve tārīḫ-i Hicret'den soñra ẕuhūr iden ḫavāḳīniñ bir ṣāḥib-ḳırānı Cengīz-ı rūşen-tebār ve birisi daḫī Tīmūr-ı büzürgvārdır.

Ammâ ḳadîmü'l-evyâmdan beyne'l-mülûk cârî olan ışṭılâḥât bu yüzden idi ki, 'Acem pâdişâhlarına Ekâsire, Rûm pâdişâhlarına Ḳayâṣıra, Etrâk ḥâkimlerine Ḫavâḳîn ve Selçûḳîler'e Selâṭîn ıṭlâḳ olunurdı... Mülûk-i Sâsân, beṭâlise-i Yûnân daḫî ol 'ibâret-i muste'ardan sayılurdı...

Ammâ aṣḥâb-ı 'aḳl ü fehme ve erbâb-ı faḍl u ilme pûşîde olmaya ki selâṭî n-i Âl-î 'Oṣmân'da müeyyed min 'indi'llâh na'tinesezâvâr olan şehriyârân-ı 'âlî -câh evvelen Ebu'l-Feṯḥ-i nâmdâr Sulṭân Muḥammed-i kâm-kârdır. Ṣâniyen Ebü'n-Naṣr-ı Sikender-vaḳâr Mıṣr-ı Ḳâhire fâtiḥi Sulṭân Selîm Hân-ı bülendiştihârdır. Ṣâliṣen Ebu'l-Muẓaffer-i memâlik-medâr Sulṭân Süleymân Ḫân-ı Süleymân-iktidârdır. Ve bu üç pâdişâh-ı manṣûr, hiç bir muḥârebede münhezim olmamışlardır ve taḥt-ı ḥükûmetlerindeki sipâh-ı mevfûr anlar ḳutb-ı veḳâ oldukları ḥâlde, kesr u hezîmetle manẓûr-ı üli'n-nühâ olmak taḥaḳḳuḳ bulmamışdır. Eğerçi ki, "Sulṭân Selîm Ḫân Ṣaḥrâ-i Ḳarışdıran'da vâlid-i büzürgvârı Sulṭân Bâyezîd Ḫân'dan gürîzân oldı, müddet-i 'ömründe kesr ü hezîmet iḥtimâli ancak ol maḥalde nümâyân oldı" dirler. Ḥâlâ ki, ṣıḥḥat-ı ḥâle vâḳıf olmayub, ḫılâfın nakl iderler. Zîrâ ki, merḥûm Selîm Ḫân, vâlid-i celâletnişân ziyâretine 'azîmet-künân idi, vüzerâ-i bed-gümân, ḫılâf iḥtimâli virüb, tob ü tüfenge âteş virdiklerinde bi-vechin mine'l vücûh cidâl ü ḳıtâl mübâşeret itmeksizin 'avdet ṭarîḳıyle semt-i âḫara müteveccih ü revân olmuşidi. Bu taḳdîrce ne ceng niyyetine gelmiş idi ve ne kesr ü hezîmet ile firâr itmiş idi. Ve bu zümre-i celîleden şâḥib-ḳırân nâmına salṭanat itmiş, ya'nî ki, ḳalem-i ḥükûmeti serḥadd-i şarkdan aḳṣâ-yı ġarba yitmiş bir pâdişâh-ı Sikender-sipâh ẓuhûr itmemişidi. İskender u Cengîz ve Tîmûr-ı şâḥib-i ceng ü sitîz gibi rûy-i zemîni şarḳan ve ġarben dolaşub, mülûk-i ma'mûre-i arżı Âl-i 'Oṣmân'ın biri maḫhûr itmemişdir.

Fe-ammâ Selîm Ḫân ki, fâtiḥ-i Mıṣr-ı Ḳâhire-i 'Urbân'dır, mu'ammer olmuş olsa, ya'lemu'llâh şâḥib-ḳırân olurdı. 'Acem Şâhı'nı ve mülûk-i Çerâkise'niñ Ḳansu Ġavrî gibi ḳavî-câhını sındırduġı gibi, sâir pâdişâlar daḫî zamânında zevâl ü ḫüsrân bulurdı.

Tarih-i Selânikî*

SELÂNİKÎ MUSTAFA EFENDİ

Sultân Murad bin Sultân Selim Han-ı mağfûr-ı cennet-mekân hûb sûretlü, açık kaşlu, kara gözlü, değirmi kumral sakallu, yassı yağrınlu, sînesi çok (çim-vav-kaf), vasatü'l-kâmet, semüzyüğe mâ'il, akbenizlü, bâzûsı kuvvetlü, silahşor (236b) atda cüst ü çâlâk, heybetlü Pâdişâh-ı bî-dâr u kâmgâr idi. Dâ'im oturduğı tahtgâh-ı saltanatından a'dâ-i dîn ü millet üzere galebe idüp hasm-efken ve mansûr u muzaffer olup düşmen sımakda idi. Ve Kızılbaş melâ'înün kal'u kam'ı bâbında mücidd ü sâ'î olmağla on iki yıl ale't-tevâlî diyâr-ı Şark'a asâkir-i zafer-şi'ârı serdârlar ile sürdi. Güzîde-i memâlikin kabza-i iktidâra getürüp, dârü'l-mülk-i Tebrîz-i aldı kal'a yapdırdı. Ve bu sebeb ile dirhem u denânîr ahvâline ihtilâl geldi. Gitdükce sîm ü zer kıymete çıktı. Serhadd-i mansûreden Şâhî sikkesi mağşûş u müşevveş kemayâr olup, aksâ-i Rûmili'ne dek geçdi. Bi'l-âhire ednâ bahâya takdîr olunup, revacdan kaldı. Yine geldüği yerlere gitdi. Ve vâsıta ile tüccâr metâ'ı girân-bahâya satılur oldı. Melbûsât u me'kulât es'ârı artdı. Kanûn-ı kadîm-i Osmânî yüz dirhem gümüşden dört yüz akça kesilür iken sekiz yük akça kesilmeğe ruhsat virildi. Ve bi'l-cümle ulûfe-hôrlar evvelden aldukları altunun ve guruşun nısfın alur oldılar. Ve diyâr-ı Şark seferlerine giden serdârlar kapu kulların arturup ve umûm üzre terakkîler virmek ile nefer ziyâde olup, haşmet u şevket-i devlet izdiyâd bulmağla Hazîne-i Âmire masârifi u ihrâcâtı fevka'l-hadde yetişdi. Îrâd-ı Hazîne-i Âmire masrafa kifâyet itmeyüp, azîm muzâyakalar çekilmeğe başladı. Ve erbâb-ı seyf u ashâb-ı kalem cadde-i insâfdan hurûc

* Alıntı: Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, Hazırlayan: Mehmet İpşirli, II Cilt, İ.Ü. Ed. Yayınları, İstanbul 1989, C.I., s.427-432.

idüp, pîşkeş ü hedâyâ nâmiyle, rüşvetsiz mansıb u hidmet virilmeyüp, nâ-ehl ü nârevâ gelüp sadr-ı hükûmete geçdi. Beytülmâl hâkimleri tîz tebdîl ü tağyîr olmak ile mahsûl-i mülk nâ-kârdânlar eline düşdi ve tekâlîf-i şâkka-i saltanat ale't te'âkub ve't-tevâlî re'âyâ-yı memleket üstüne müteceddidü'l-emsâl tahmîl olunur oldı.

El-hâsılü'l-kelâm ra'iyyet nâ-fermân ve leşker-i saltanat Pâdişâh üstüne dilîr ve hükkâm hürmetsiz olup, dil uzatmakdan geçüp el uzatmağa (237a) başladılar. Her kişi istedüğin ider oldı. Bu uslûb ve âyîn üzre etrâf u eknâf-ı memleketde kimse ârâm u karâr itmeyüp cevr ü zulm ve bî-dâddan İstanbul'a gelüp sıklet nihâyetin buldı Ma'işet ahvâli gâyetde sa'b u müşkil oldı. Mütekaddimînün zabt u rabt eyledüleri nizâm u intizâm bi'l-külliye kaldı. Vüzerâ-i izâm ve ulemâ-i kirâmda istiklâl komayup, tîz ref' olunmağla halkun hükkâmdan havf u hicâbı götürüldi, rağbet kalmadı.

Ve Pâdişâh-ı mağfûr-ı kâm-âğâh cihandârlık âyînini ve pâdişâhlık kâ'idelerini gâyet a'lâ bilürdi.

Beyit
Nişatt efzây ü şâdî kün sahâvet ü zer ü mülket hor
Vilayet gîr ü düşmen küş cihân peymây ü leşker keş
(Neşeli ol, mutlu ol, bolluk ve zenginlik ve maldan istifade et
Arazi al, düşman öldür, dünyayı gez ve asker çek)

"Kendü adl ü insâfı ve takvâ vü afâfı üzre ulemâsında ve vüzerâsında murâd-ı dili muktazâsınca kimse bulmadım" diyü nazm u şi'rinde iş'âr idüp, hasbıhâl beyân iderlerdi. Hasbıhâl olan gazel bu gazeldür:

Gazel
Gönlümün istedüği bana bir âdem, olsa.
Havf-ı Mevlâ'dan iki dîdesi pür-nem olsa

Usrü yüsrini kayırmasa iki dünyânun
Cümleten âlem iki aynına bir dem olsa

Nefesi olsa hayat irgürici mürdelere
Bir kelâmı niçe bin pâreye merhem olsa

Zâhir ü bâtını ma'mûr ve yüzi nûr-ı mübîn
Tâ-ebed nâzır olanlar ana hurrem olsa

Mahzen-i ilm-i ledün kâşif-i sırr-ı hikmet
Ey Murâdi bize bir şöylece âdem olsa

"Ve alâ külli hâl âlem halkınun hulkı ve akvâl u ef'âlleri elbette bu Devlet üzerine belâ ve mihnet ü meşakkati ve belki yad yağı leşker gelmeği îcâb ider" diyüp "Bari ak akça kara gün içündür gerek olur" diyüp hazine cem' itmek bâbında ihtimâm ve sa'y u ikdâm ider olmışlardı. Bu husûsa ibtidâ merhûm Beğlerbeği Mehmed Paşa tekarrüb idüp, bin yük akça cem' idi-vermişdi. Ve kendüzine dahi bu bid'at mübârek olmadı.

Ve merhûm Müftî Kadı-zâde Efendi ve merhûm Müftî Ma'lûl-zâde ve merhûm Çivi-zâde Efendi *-rahimehümu'llâhu ta'âlâ-* "Sizler (237b) Beytülmâl-i Müslimîn emîni ve hâkimisiniz. Alçak hallü kimseleri size getürüp terbiyet iderler hâkim-i mal idersiz, azacık zemânda küllî temevvül ü iktidâr hâsıl iderler. Anun götürî malı Beytülmâl-i sırfdur getürürse de almak gerekdür, getürmezse de almak gerekir, almamak size vebâldür" diyü fetvâlar virmişlerdi. Bu takrîb ile hazâ'in cem' olunur olmışdı. Ve memâlik-i mahrûsa emvâli, ki Haleb ve Diyarbekirdür, milket-i Şirvân ve Revan ve[3] Nahcivan ve Azerbaycan ve Gürcistan'da yapılan kılâ'da, muhâfaza-i memleket ve diyâr için konulan kul mevâcibine ta'yîn olunup Hazîne-i Âmire'ye nısfı dahi gelmez olmışdı. Selâtîn-ı mâziye bu ahvâl ü etvârı bilüp ve iz'ân-ı pâk ile ol memleket ü diyâr zabtına mukayyed olmayup iltifât itmemişlerdi. Ve Sultân Selim Han-ı Kadîm ve Sultân Süleyman Han *-aleyhimâ'r-rahmetü ve'l-gufrân* leşker-keşlik ile bizzât seferler idüp, darbet-i şemşîrlerin gösterüp, bir alay melâ'înî terk eylemişlerdi. Ve nice yüz yıldan berü nizâm u intizâm bulmış ma'mûre-i mülkün sipâh ve re'âyasını saklayup pâymâl itmekden sakınmışlardı. Hâsılı harcına vefâ itmez vîrân memleketdür, iki cihân fahri Muhammedü'l-Mustafa *-salla'llâhu aleyhi ve sellem-* bed-du'âsı yetişüp *"Mezzeka'llâhu mülkehû kemâ mezzeka kitâbî"* buyurmışlardı. Husrev-i Pervîz mülkidür, ki âbâdan olmasa gerekdür. Ve her çend bir pâdişâh gelüp adl u dâd ile ta'mîr-i bilâd eylese biri dahi gelüp tama' ve cevr ü zulm ile harâb eylemek kâr-ı ezelîdir. Milket-i Kızılbaş husûsunda Pâdişâh-ı mağfûr vükelâ-i devletün re'y u tedbîrin dinlemeyüp inâd itmekle gerçi zor-ı bâzû ile nâmâverlik eyleyüp kabza-i tasarrufa getürdi velâkin devlet ü saltanat-ı Rûm revnakı kalkup, Âstâne-i sa'âdetün âyîn ve uslûb-ı kadîmi tebdîl ü tagyîr olmağa sebeb ü bâ'is oldılar. Ve masârîf-i devlet fevka'l-had olup, itlâfât u isrâfât-ı muzahrafât nihâyetde olup hiçbir yerde hak üzre es'âr-ı Müslimîn sürül-

meyüp ve narh cârî olmayup, Allâh tebârek (238a) ve ta'âlâ a'mâl u ef'âl ve akvâlimüze göre ahvâlimüze ihtilâl virüp berekâtı götürdi. Ahlâk-ı halk yaramaz oldı. İnsâf ile mu'âmeleden kaldı. Ve selâtîn-i selef *-rahimehümü'llâhu ta'âlâ-* eyyâm-ı devlet ü saltanatlarında vüzerâ ve vükelâ ve ulemâsıyla dikkat ü ihtimâmlar idüp, dirhem ü denânîr husûsunda bezl-i makdûr idüp, envâ'-ı tehdîd ü siyâset ile bahâsında ve hâlis istihdâm itdirilmesinde kallâbları aslâ komayup, ukûbet ile katl eyleyüp âleme ibret iderlerdi.

Pâdişâh-ı mağfûr zemânında terk-i siyâset olunup ve ekseriyâ sâ'ir memâlik-i pâdişâhî de altın ve guruş eski kıymeti üzre râyic olup, bid'at-ı seyyi'e kabûl olunmamışdı. Diyâr-ı Mısriyye ve Yemen ve Cezâ'ir-i Garb kadîmden ola-geldüği üzre kullanup bahâsında zerre tefâvüd itdirmemişlerdi. Husûsan etrâf u eknâfda olan mulûk-i küffâr altunlarında ve guruşlarında mücidd ü sâ'î olup, icrâ-yı ahkâm-ı siyâset ile tağyîr vaz' itmeyüp "Pâdişâh-ı Rûm bize nümûne yeter, ahvâl ve emvâl-i saltanata ne mertebe ihtilâl gelecekdür göresiz" dirlerdi. Ve müşîr ü müdebbir-i mülk olan ukalâ ve vükelâ-i devlete istiklâl-i vucûd virmeyüp "Tasarruf benümdür" dimekle, mesâlih-i mülk kâr-âğâhlar elinden çıkup mültezim ü ummâl ellerine düşmişdi. Ve ma'mûre-i mülk-i dünyâ zîr-i nigîninde eben an ceddin mevrûsı olup, böyle şehensâh-ı mu'azzam bu vechile saltanat-ı kahire sahibi iken a'dâ-i dîn ü millet dirhem ü denânîr bâbında takbîh u ta'yîb eyleyüp, ez kaf tâ be-kaf rûy-ı zemîni geşt ü güzâr eyleyen tüccâr vech-i arzda hâsıl olan emti'a-i nefîseyi berr ü bahrden tahtgâh-ı saltanat-ı Kostantiniyye'ye nakl idüp, envâ'-ı fevâ'id ile behremend olup canlarına can katarlar iken her gelen tasavvurdan ziyâde eyleyüp, eyü gördüğün söylemeğe başlayup gider olmışlardı. Ale'l-husûs erbâb-ı ticâretün meta'larında gümrük husûsında çekdikleri mihmet ü meşekkati hiç bir bendergâhda görmemişlerdür. Bu devrde bid'at u cevre ez'âf-ı muzâ'af (238b) mübtelâ olmağla âmme-i âlem hîle vü hud'aya sâlik bi'z-zarûre cadde-i istikametden çıkdılar. Hıyânetle mu'âmele itmeğe başladılardı. Ser-mâyelerinde bereket bulmayup zî-kudret ü miknet olanlar dahi az zemânda ednâya muhtâc oldılar. Şe'âmet sirâyet eyledi ve virdükleri gümrük zekâtlarına geçmek şer'an mu'teber ü makbûl olurken her senede âmed ü reftden birkaç kerrehadden ziyâde mültezim ve âmil Yahûd melâ'în gümrük almağa ticâret değil canından bîzâr olur oldılar. Selef pâdişahları *-rahimehümü'llâh ta'âlâ-* zemânlarında gümrük mukâta'âtı tahvîli üç yılda iki yüz otuz beş yükden tecâvüz itmemişdi. Hâliyâ tahvîli altı yüz ve yedi yüz yük akçaya furuht olunup, her üç ayda kıste'l-yevm üzre kul mevâcibi

için havâleler ile Hazîne-i Âmire'ye akçalar teslîm olunur. Hamr ve arak-ı kefere ve sâ'ir mukâta'ât külliyyen ziyâde ber-ziyâde furuht olunup, aslâ ve kat'â muhâsebât-ı kadîme ile münâsebet kalmayup, defâtir-i sâbıkât amelmânde olmışdur. Çuka ve kemha ve atlas ve çatma ve destâr ve bogası ve astar ve kutnî zirâ'dan nâkıs olduğından mâ-adâ her metâ'un kıymeti ez'âf u muzâ'af olup, gümrük ve bâc ana göre alınur oldı.

Ve hükûmet ü saltanat Allâh subhânehu ve ta'âlânun hikmet-i bâligası üzre mu'teddür. Hazz-ı nefs ve şehevât arzusiyle sürîlicek serî'u'z-zevâl olduğından gayrı şerr ü şûra sebeb ü bâ'is olup ve halku'llâhdan insâf u diyânet ve salâh mürtefi' olup gider. El-iyâzü bi'llâh fesâd-ı âleme mü'eddî olur. Nitekim Devlet-i İslâmiyye'de kaç def'a ümmet-i dîn-i mübîn içinde a'dâ elinden niçe yüz bin kerre yüz bin ehl-i Tevhîd kılıçdan geçüp ehl-i sa'âdet ü şehâdet olmışlardur. Hulefâ-i Abbâsiyye'nün âhiri Musta'sım bi'llâh üstüne Hülâgu Tatarı ne denlü ci'ân melâ'în ile Bağdad'a gelüp ehl-i tevârîh ittifâk eylemişler, on iki kerre yüz bin Müslimân katl-i âm oldı. Hicretün altı yüz elli altısında ve sekiz yüz dört tarîhinde (239a) Timurleng niçe yüz bin leşker-i Tatar ile Memleket-i Rûm'a gelüp, Âl-i Osmân'dan Yıldırım Bayezid Han üstüne Ankara sahrasında kıtâl idüp şikest itmedi mi? Saltanat-ı Rûm hôd herc ü merc olup Timur'un vücûdı âlemden nâ-bûd olmayınca gâziyân-ı ehl-i İslâm ne mihnetler çekmişlerdi. Ve şimdi bu zemânda ise hiçbir nesnede hayr u bereket kalmamışdur. Ve "Bin senesinün fitnesine bizi yetişdirme yâ Rabbî" diyü geçen ulemâ ve meşâyihün mecâlis-i âliyelerinde du'â vü senâlarına Amîn Amîn dimez miydük? Anlar gitdiler ise emânetu'llâhı bize koyup gitdiler. Ve bizüm Kitâbu'llâh'a ve sünnet-i Rasûlu'llâh'a uyar dürüst söyliyelüm kangı amelimüz vardur ki kaht u galâyı ve nekebât-ı dehri üstümüzden def'u ref'eyleye. Ve belki leyl ü nehâr a'mâl ü ef'âl-i seyyi'emüz kullabları ile meşakkat-i âlemi çeküp getürmekteyüz.

Nazm
Devlete göre âsitâne olur
Her kuş-içün bir âşiyâne olur
Sanmanız halk olur zemâne göre
Belki halka göre zamâne olur.

Ve bu karında husûsan Pâdişâh-ı mağfûr Sultân Murad Han himmet-i âliyesine göre ulemâ ve vüzerâdan kendü dil-hâhı üzre umûr-ı devlet ü salta-

nata sezâvâr kimse bulmayup, müddet-i hilâfetindeki yiğirmi bir yıldan mütecâviz zemanda ne denlü vezîria'zam ve müftilenâm ve kadıaskerler ve defterdâran-ı emvâl ale't-te'âkub ve't-tevâlî mütebeddil ü mütegayyir olduğundan umûr-i devlete küllî halel ü zelel ârız olup, a'da-i dîn-i müşrikîn cânibinde dahi Pâdişâh-ı dîn-penâh hazretlerinün televvün ü tereddüdi sebebi ile keyd ü mekr ve hile ile ale'd-devâm tedbîr ü tedârük üzre olup, Erdel mel'ûnı ve kıral-ı bed-fi'âl ve habîs la'în ve sâ'ir etrâf u eknâfda olan melâ'în ittifâk eyleyüp cem'iyyet-i azîm ile serhadd-i memâlik-i İslâmiyye kılâ'ına hücûma bâ'is oldı. Bi'l-âhire asâkir-i İslâm-penâh harekete gelüp sefer iktizâ eyledi. Kendüzi Pâdişâh-ı âlem-penâh hazretleri kul tâ'ifesine hüsn-i zann üzre olmayup, niçe kerre Dîvân-ı mu'allâya küstâhâne gelüp, cür'et eyledükleri ecilden i'timâd u i'tikâdı dürüst değildi. Asâkir-i mansûreyi serdârlar ile (239b) a'dâ-ı dîn ü millet üstine gönderüp istihdâm eylerdi. Bu vâsıta ile dahi erkân-ı saltanat esnâfına ecnebiyye ve erâzil-i nâs karışup, Yeniçeriler ocağına ve bölüklere dâhil olup, rüşvetler âşikâre virilüp-alınur her sınıfa ihtilâl-i küllî gelüp, Devlet-i Osmâniyye'nün perîşân-hâl olmasına bâ'is niçe dürlü etvâr ihtiyâr olunup, müsâmaha iderek âdet ve kânun oldı. Mütekaddimîn içinde küfre beraber olup ednâ mertebesine el-iyâzü bi'llâh zerre denlü müsâ'ade muhâl ü mümteni' olan ahvâl bu zemânda makbûl ü mu'teber oldı. "Halâl ü zülâldür" diyüp, hâşâ ahrârun evlâd-ı zükûr ü inâsın dahi "Abîddür" diyüp alup düzüp koşup firâş-ı saltanata terbiye eyleyüp virdiler. Niçe zürriyât tevellüd eyledi. Ve zukûrın harem-i muhteremde abîd diyü kullanurdı. Âhir-i kâr dünyâ-yı nâ-pâydâr nâ-sâzkârlık eyleyüp on dokuz neferin bir uğurdan boğup gaddârlık eylediler. Yiğirmi yedi nefer kızlar Eskisaray'a gidüp anaları bâ-izz ü nâz firâş-ı saltanata varanlar kapucılar ve Bölük-halkına ve çavuşlara virildi. Ve korıcı Yeniçerilere çıkdı. Belki şimden girü kalan sülâle-i selâtîn dahi edânîye virile. Kâdîmî bu devlet ü saltanat vükelâsı ve ulemâsı hiç bu ma'nâya yakîn yerlere, ırz u nâmûs eksikliği mahalle pâdişâhlar uğradırlar mıydı? Diyânet ü takvâ ile mu'âmele itmeyüp müsâmaha-i fetvâ ile âlemden berekât-ı ilâhî kalkmağa sebeb oldılar. Her tarafda e'âdî-yi dîn-i mübîn İslâm ehline hücûm ider oldı. Allâh tebâret ve ta'âlâ beterinden saklaya, yüzimüz karasına bakmaya. *Ne'ûzü bi'llahi min şurûri enfüsinâ ve min seyyi'âti a'malinâ Allâhümme aslıh ahvâlenâ ve ahvâle Sultânınâ ve ahvâle sâ'irü'l-Müslimîne ecma'in. İnneke ente'l-cevâdü'l-kerîm.*

kuruluşa dair

"Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış, Tek Yanlı Yorumlanmış Tarihtir"

HALİL İNALCIK İLE SÖYLEŞİ

Söyleşiyi yapan: İlber Ortaylı

İlber Ortaylı: Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamalarını tespit edebiliyor muyuz?

Halil İnalcık: Osmanlı Devleti, adını kurucusundan alan bir hanedan devletidir. Bu çeşit siyasî formasyonda, yalnız egemenlik gücü değil, ülke ve halk hükümdarın babadan gelen bir aile mülkü gibi algılanır, her türlü tasarruf hakkı yalnız onun onayı ile geçerlidir. Bu devlet tipini Max Weber patrimonyal terimiyle öbür siyasî formasyonlardan ayırt eder.

Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman zamanında Anadolu'da ortaya çıkan tüm beylikler tipik patrimonyal devletçiklerdir. 13. Yüzyıl'da Anadolu Selçuklu Devleti'nde Hıristiyan devletlere karşı güney ucunda (Toroslar eşiğinde Karamanlılar) kuzey ucunda (Kastamonu'da Çoban-oğulları) ve batı ucunda (ilkin Eşref-oğlu, Hamid-oğlu, Denizli, sonraları Germiyan ve Bizans'tan fethedilen topraklarda Menteşe, Aydın, Saruhan, Karesi ve Osmanlı) uç beylikleri meydana çıkmıştır. Konya Selçuklu sultanı onları bir berat (menşûr) ile "sipeh-sâlâr", "sipâh-bed" unvanı altında uç beyleri olarak resmen tanımıştır. Beylikler kurucusunun adını almıştır: Aydın-ili, Menteşe-ili, Saruhan-ili gibi. Bu olay, onların patrimonyal devlet karakterini kuvvetle

yansıtır. Osmanlı devleti de kurucusunun adıyla anılmıştır. Gerçekten ilk savaşçı grup; gazâ liderinin, kutsal savaş ve ganimet için etrafına nöker/yoldaşlar toplamasıyla ortaya çıkar. Nöker/yoldaşların mutlaka kan akrabalığına dayanan bir klan-boydan gelmesi şart değildir. Daha ziyade dışarıdan gelen "garîbler", ganimet için savaşmaya hazır yabancılar, kullar olabilir. Orhan'ın imamı İshak Fakı'ya (Fakîh) kadar inen en eski rivayette Osman Gazi'nin nöker/yoldaşları, "gâziyân" bu biçimde onun bayrağı altında toplanan çeşitli kökenden insanlardır. Oruc Tarihi'nde yazıldığı gibi "bu Osmânîler garîbleri sevicilerdir" ve bu gelenek Osmanlı tarihinde sonuna kadar devam etmiştir. Yabancılar, daima liderin yakınları olmuştur. Bu savaşçı grubu birleştiren faktör, bir taraftan "doyum", ganimet olmuşsa öbür yandan kutsal savaş, gazâ olmuştur. Nökerlik/yoldaşlık, gazâ önderine "anda" ile bağlanma yoluyla kurulur ve "gâziyân" grubu bu suretle ortaya çıkar. Tutsak düşen Köse Mihal, Osman'ın nökeri olmuş, ilk akınlarda işbirliği yaptıktan sonra bir gün çağrılmış İslâmiyeti kabul etmesi istenmiştir.

Osman Gazi, gâziyân için aynı zamanda önemli bir siyasî hedef göstermiştir. Onun Köse Mihal ve Samsa Çavuş ile işbirliği yaptığı Mudurnu-Göynük "doyum" seferi, aynı zamanda Bizans payitahtı İznik'in fethine hazırlıktır. 1097'de birinci Haçlı seferinde Batılı Hıristiyan ordusunun Selçuklulardan aldığı İznik, bu Uç Türkleri için tekrar İslâma kazandırılması gerekli bir kutsal amaçtı. 1075'te İznik'i fethedip payitaht yapmış olan Selçuklu Kutalmışoğlu Süleymanşah, Osman'ın dedesi olarak benimsenmiştir. Başka deyimle, İslâmî kutsal savaş, Osman'ı ve onun gibi bu Uç'ta, gazâ serhaddinde savaşan alplar ve alp-erenleri harekete geçiren, "doyum" akınlarına anlam kazandıran kutsal ideolojidir. Başlangıçta Aygut Alp, Turgut Alp, Konur Alp, Hasan Alp, Akça Koca, Samsa Çavuş gibi Uç liderleri bağımsız hareket ediyordu. Zamanla Osman Gazi'nin "yoldaş"ları oldular; zira Osman Gazi, çağdaş gözlemci Pachymeres'in kanıtladığı gibi bu Uç'ta en atılgan, en başarılı gazâ öncüsü durumuna gelmişti. Öbür yandan rivâyetin anlattığına göre, Uç toplumunda, Babaî dervişlerin en saygılı kişisi Vefâiyye halîfelerinden Ede Bali Osman'a teberrükte bulunmuş, Tanrı'dan gazâ önderliği beşâretini vermiştir. (Ede Bali'nin bu Uç'ta Vefâiyye halîfesi olduğunu çağdaş bir kaynak, Elvan Çelebi Menâkıbnâmesi kesinlikle açıklar. Hanedana Tanrı'nın dünya egemenliği bağışladığı hakkında çok rastlanan rüya motîfi ise, kuşkusuz çok sonraları eklenmiş bir hikâyedir. Osman'ın ve sonraları Osmanlı sultanlarının Vefâiyye şeyhleriyle yakınlığı tarihî bir gerçektir.)[1] Türk-Moğol geleneğine göre "an-

da", veya ritüel yeminle gerçekleşen savaşçı nökerlik/yoldaşlık kurumu öylece İslâmî gazâ ideolojisiyle kaynaşıyor. Osman Gazi'yi uçların en ileri kutsal savaş lideri durumuna yükseltiyordu kuşkusuz. Osman'ın kariyerinde siyasî formasyon yolunda ilk aşamadır. Osman geleneksel rivâyette daima Osman Gazi diye anılır ve onun torunları da en ziyade bu unvanla övünürler.[2]

Birinci aşamada Osman Gazi'nin harekât üssü Söğüt'tür. Devletin doğuşunda ikinci aşama, Karacahisar (Eskişehir yanında Karacahisar) fethidir. Bu fetih onu gazilikten uç beyliğine yükseltmiştir. Osman Gazi döneminde tüm Anadolu Türkmen beyleri, Selçuk sultanının bir menşûrla atadığı beyler/emîrler durumunda idiler ve onlardan hiçbiri sultan unvanını almaya cesaret edemezdi. Böyle bir hareket, meşrû hükümdara, Selçuk sultanına ve İlhan'a karşı isyan anlamına gelirdi. Selçuk Devleti kadrosunda, sınır bölgelerinde sultanın menşûru ile atanmış "emîrülümerâ" (beylerbeyi), "sipâh-bed" veya "sipeh-sâlâr" unvanı ile valiler vardı. Onların emrinde sınırın en ileri kesimlerinde yerel Türkmen uç beyleri, gazâ faaliyeti gösterirlerdi. Osman Gazi işte bu uç-beylerinden biri olarak, Kastamonu bölgesi sipah-sâlârı olan Çobanoğullarına bağlı idi. Bu bilgi bize, Osman'la çağdaş olan Yunan tarihçisi Pachymeres tarafından verilmektedir. Demek ki, Osman için o zaman şöyle bir hiyerarşi mevcuttu. Osman, Kastamonu beylerbeyine, o da Selçuklu sultanına, Sultan da İran'daki İlhan'a bağımlı idi. Siyasî otorite, bu bağımlılık zinciri içinde meşrûluk kazanırdı. Eski Menâkibnâme geleneğinde, Osman Gazi'nin Karacahisar fethi üzerine (1288) Selçuk sultanından bir menşûr ile resmen sancak beyliği unvanı aldığı iddia edilmiştir. Bu sonradan eklenmiş bir iddia da olabilir. Osman oğlu Orhan Gazi'nin 761/1360 tarihli vakfiyesinde Osman Gazi, Bik (Bey) diye anılmıştır. Herhalde Osman,

daha sağlığında, beylik iddiasında bulunmuş olmalıdır. Karacahisar fethinden sonra bu bağlamda, eski rivâyette, Osman'ın devlet politikasına ait kararları üzerine ilginç bir bölüm ayrılmıştır (Âşıkpaşa-zâde Bab 9). Kardeşi Gündüz ile konuşmasında Gündüz yağma akınlarına devam önerisinde bulunur. Buna karşı Osman, "bu nevâhîlerümüzü yakıp yıkacak, bu şehrümüz kim Karacahisardur, ma'mûr olmaz. Olası budur kim, komşularımız ile müdârâ dostlukların edevüz." Osman, Germiyan tarafından gelen yağma akınlarına karşı bölge Hıristiyanlarını koruma görevini üstlenmiş, fetholunan yerlerde yerli Hıristiyan halkı, köylü ve şehirliyi "istimâlet" ile yerlerinde bırakıp korumuştur. "İstimâlet" hoşgörü ile kendi tarafına kazanma anlamınadır. Osmanlı kaynakları, istimâletin, Osmanlı fetihlerinde ve devletin kolaylıkla yayılışında önemini vurgularlar. Âşıkpaşa-zâde (Bab 13) diyor ki: "Bu dört pâre hisarları (Bilecik, Yarhisar, İnegöl, Yenişehir) kim aldılar, vilâyetinde adlü dâd ettiler, ve cemi' köyleri yerlü yerine gelüp mütemekkin oldılar. Vakitleri kâfir zamanından daha eyü oldı belki. Zira bundaki kâfirlerin rahatlığını işidüp gayrı vilâyetlerden dahi adam gelmeye başladı". Geyve fethinde (Bab 20) "halkını emn ü amân ile inandurdılar". Rum halkı, İslâmın "ehl-iz-zimme" hukuku dairesinde koruma, Rum Ortodoks rahiplerinin ayrıcalıklarını tanıma, Osmanlı egemenliğinin hızla yayılış sırrını açıklar. İslâm devletinin egemenliğini kabul eden gayrimüslimler, "zımmî" haklarını kazanır, onların canını malını himaye ve dinini serbestçe icra, devlet için dinî bir borçtur. Osmanlılar bir yeri zorla fethe girişmeden önce üç kez teslim önerisinde bulunurlar, kabul edilirse amân verirler, şehirlere "amân-nâme" veya "ahdnâme" ile güvenceler tanırlardı. Bazı siyaset bilimcilerimizin, istimâleti çağdaş kavramlarla özdeşleştirerek yaptıkları yorumlar kuşkusuz abartmalıdır. Osman Bey, 699/1299 yılında Eskişehir batısında Bilecik, Yarhisar, Yenişehir ve İnegöl tekvurlarının hisarlarını fethettiği zaman, rivâyete göre kendi adına hutbe okutmuş, bağımsızlık iddiasında bulunmuştur. Öyle görünüyor ki, Menâkıbnâme, bu aşamada Osman'ı öbür Türkmen beyleri gibi bağımsızlığa hak kazanmış kendi adına hutbe okutabilecek bir İslâm hükümdarı gibi göstermeye çalışmaktadır. Menâkıbnâme Osman'ın 699/1299 yılında Karacahisar'da kendi adına hutbe okuttuğunu, bağımsızlık iddiasında bulunduğunu (Bab 14), kendi töre/kanununu ilân ettiğini (Bab 15), kadı tayin ettiğini, özetle bağımsız beyliğini bir Türk-İslâm saltanatı gibi teşkilâtlandırma işine giriştiğini anlatmaktadır. Başka deyimle Menâkıbnâme'yi yazan (Yahşi Fakîh) veya anlatan (Orhan'ın imamı İshak Fakîh) bağımsız Osmanlı devletinin

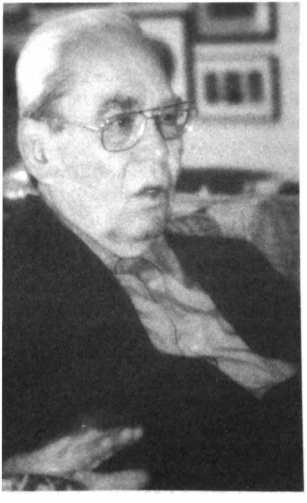
bu tarihte doğduğu bilincindedir. Biz onu izleyerek bu tarihi, devletin gerçekten ve hukuken kuruluş tarihi olarak kabul edebilir miyiz? Doğu'da devlet, hanedan demektir. Başka deyimle devletin kuruluşu, her şeyden önce, egemenliğini Tanrı'dan aldığına inanılan karizmatik bir liderin ortaya çıkışına bağlıdır. Tabii, liderin ülkesi, vergi ödeyen geniş bir halk kitlesi, reayası gerekli koşullar olarak düşünülür. Bu tip devlet tipik patrimonyal devlettir. Yazıcızade Ali (*Târîh-i Âl-i Selçuk*, 30a, yazılışı II. Murad devri) bu koşulları şöyle anlatır: "Pâdişâhların devleti ve hörmeti nöker ve il ve memleketledir. Eğer nöker ve il ve raiyyet olmayacak olursa pâdişâhlık mümkün değildir" (nöker, lidere "anda" ile bağlanmış, ona ölüme kadar sadık yoldaş demektir. İl ve memleket, vergi veren tâbi halkın oturduğu bir ülke anlamındadır). Çoğu kez önemli bir zafer, Tanrı desteğinin açık bir işareti kabul edilerek karizmatik liderin zuhurunda ve hanedan kurma yolunda en önemli olay sayılır.

Bu eski rivâyet, başlangıçtan beri bağımsızlık iddia eden sonraki Osmanlı sultanları zamanında eklenmiş olmalıdır. Herhalde Bilecik-Yenişehir bölgesinin fethi Osman'ın kariyerinde kesin bir gelişme aşamasını ifade eder. Bu fetihle o, doğrudan doğruya Bizans Devleti'nin iki önemli merkezini, İznik ve Bursa'yı tehdit altına almıştır.

Bizans'tan Batı Anadolu topraklarını fetheden öbür beylikler gibi, Osman Bey de şimdi Selçuk sınırları ötesinde geniş bir bölgeyi egemenliği altına almış, birçok şehir ve kalelere hükmeden bir bey durumuna gelmiştir. Bundan sonra Osman, yerel tekvurlarla değil, doğrudan doğruya Bizans imparatorluk kuvvetlerine karşı savaş vermek zorunda kalacaktır (bkz. 1801 Bapheus Savaşı). Bu tarihlerde gerek Selçuklu sultanları, gerekse onların metbûu İran İlhanlıları artık bu uçlarda kontrolu kaybetmişlerdi. Osman'ın Beyliğine dair eski rivâyetin dikkatle incelenmesi gerekir. Evvelâ, kaynağımız Karacahisar tekvurunun sultanının bir harâc-güzârı olduğunu kaydeder. Karacahisar, Eskişehir'den 4 km. kadar sarp bir tepe üzerinde kurulmuş kuvvetli bir hisardır.[3] Selçuklu sultanı haraç ödeme koşuluyla bu hisarı tekvuru elinde bırakmıştır. Dârü'l İslâm'a dahil bu tekvur bir harac-güzâr olarak sultanın himayesi altındadır, ona saldırmak sultana isyan anlamına gelir; fakat rivâyete göre Tekvur Osman Gazi'ye, yani Müslümanlara saldırmış, böylece İslâm hukukuna göre "illik"ten çıkıp "yağılık" durumuna düşmüştür. Rivâyete göre sultan, "Karacahisar tekvuru bizüm ile yagı olmuş" demiş. O sırada, Orta Anadolu'da İlhanlı kumandanı Bayancar'ın saldırısı haberi üzerine sultan kuşatmayı Osman'a bırakmış ve kale Osman tarafından fetholun-

muş. Öte yandan gerçekte biliyoruz ki, çağdaş Selçuk kaynağı Aksarâyî'nin *Müsâmeretü'l-Ahbâr* adlı kroniğine göre, III. Alâeddin Keykubad (1299-1302) zamanında İlhanlı generali Bayancar Anadolu'da Moğol kuvvetlerinin başına getirilmiş, ona karşı bu mevkii kendisi için isteyen öbür İlhanlı kumandanı Sülemiş'in isyan bayrağını kaldırmıştır (1299). Görülüyor ki, Osman'ın Karacahisar fethi (1288) ile Bayancar olayı (1299) arasında bir ilişki kurmak güçtür. Öbür yandan III. Alâeddin Keykubad'ın 1298-1302 arasında Selçuklu tahtında oturduğu kesindir. 1299 yılına ait olaylar Osmanlı kroniğinde 1288'de Osman'ın Karacahisar fethiyle karıştırılmış olmalıdır. Özetle, Osmanlı rivâyeti, Sultan'ın bir harac-güzârı olan Karacahisar tekvuruna karşı 1288'de Osman'ın saldırısını meşrû gösterme çabası içindedir ve Alâeddin ile ilgili 1299'da vukubulan olayları karıştırmış görünmektedir. 1288'de Selçuk tahtında Alâeddin değil, II. Giyâseddin Mes'ud oturmakta idi. Sülemiş isyanı (1299), Osman'ın bağımsızlık iddiasıyla ilişkili olabilir.

Bu koşullar altında Osman, 1299'da fiilen bağımsız bir bey durumundadır ve önemli siyasî girişimlerde bulunmaktadır. Osman 1299'da Yenişehir uç merkezinden doğrudan doğruya İznik'i tehdit etmektedir; 1300'de Osman 1204-1261 döneminde Bizans İmparatorluğu'nun, daha önce 1075-1097 döneminde ilk Selçuklu payıtahtı olan İznik'i fethetme girişiminde bulunacaktır. Osman Bey, 1300'de Yenişehir'den hareketle Avdan dağlarını geçecek, İznik'i kuşatacak, şehri kurtarmak için İstanbul'dan hareket eden bir Bizans ordusunu Yalova doğusunda Hersek Dili düzlüğünde, Yalak-Ova'da baskınla denize dökecektir (Bapheus/Koyunhisar Savaşı, 27 Temmuz 1301). Çağdaş Bizans tarihçisine göre, bu zafer üzerine Osman'ın ünü Paflagonya (Kastamonu) bölgesine kadar Anadolu'da ya-



yılacak, gazi savaşçı grupları onun bayrağı altına koşacaktır. Bizans kaynağı, onun, atlı ve piyade askerinden oluşan ordusundan ve savaş için uzaklardan gelip katılan Türk savaşçılarından söz etmektedir.

Herhalde, 1288-1299 döneminde Anadolu'da ortaya çıkan olaylar gözönünde tutulmadan Batı Anadolu'daki gelişmeler anlaşılamaz. 1284-1288 dönemi Selçuklu Anadolusu'nda bir kargaşa dönemidir. 1284'te Argun Han, Sultan Gıyâseddin Keyhüsrev'i idam etmiş ve yerine Gıyâseddin Mes'ud'u Selçuk tahtına oturtmuştu. Ona karşı Karaman ve Eşrefoğlu kuvvetleri Konya'yı aldılar ve Keyhüsrev'in iki oğlunu tahta oturttular. Türkmen beylerini cezalandırmak için Argun Hanoğlu Geyhatu'yu büyük bir Moğol ordusuyla Anadolu'ya gönderdi. Keyhüsrev'in oğulları yakalanıp ortadan kaldırıldı. Sultan Mes'ud'la birlikte Geyhatu Konya'ya girer. 1288'de Germiyanlılar dahil, Türkmen beyleri Sultan Mes'ud'a itaat ederler. İşte bu bağlamda Osman Gazi Karacahisar'ı fethetmiştir. 1288 yılı, Orta Anadolu'da Moğol-askeri ve malî kontrolunun her zamandan daha kuvvetle yerleştiği bir tarihtir. Konya Selçuklu pâyitahtında artık bürokrasi tümüyle İhan'ın İran'dan gönderdiği İranlı bürokratların eline geçer. Osman'ın komşusu güçlü Germiyan beyi, İlhanlı tehdidi altında Osman'a karşı hareket edecek durumda değildir. 1291-1292 döneminde Geyhatu'nun Uç Türkmenlerine karşı sert tedip harekâtına tanık oluyoruz. Konya'da Sultan Mes'ud tamamıyla Moğollar elinde güçsüz bir oyuncak durumundadır. 1298'de İlhan, III. Alâeddin Keykubad'ı onun yerine Konya tahtına oturtacaktır. 1302'de Mes'ud ikinci defa Selçuk tahtına oturtulacak, onun ölümüyle (1308) birlikte Anadolu'da Selçuk saltanatı son bulmuş olacaktır. Görülüyor ki, Osman Gazi'nin 1288'den bu yana Uç'ta Bizans'a karşı gittikçe artan saldırılarını gerisinden önleyecek bir güç kalmamıştır. Komşusu güçlü Germiyanlılar, Orta Anadolu olaylarıyla oyalanmakta, Selçuk sultanı gücünü tamamıyla kaybetmiş bulunmakta ve Moğol hanları kendi aralarında taht kavgaları ve Anadolu'ya gönderdikleri askeri valilerin isyanları ile uğraşmaktadır. 1300'de Osman Bey, İznik'i açlıkla teslim almak için bir havâle kulesi (Diraz Ali Kulesi, bugün Dirazali Köyü) yaparak şehri abluka altına almış, otuz yıl süren bu ablukadan sonra, İznik 1331'de oğlu Orhan'a teslim olmuştur. Osman Bey, 1302'de Dimboz boğazında Bursa ovasındaki tekvurların birleşik ordusunu da bozguna uğratmış, Bursa'yı kuşatmış, Aktimur ve Balabancık havâle kulelerini yaparak Bitinya'nın ikinci büyük şehri olan bu merkezi de abluka altına almıştır. İznik gibi Bursa da Orhan Gazi'ye teslim olacaktır (6 Nisan 1326). Yani, Bursa ve İznik gibi Bi-

zans'ın iki büyük şehrinin Osmanlı egemenliği altına geçmesi, yine Osman Bey'in girişimleri sonucudur. Osman öldüğü zaman (1324), beylik öteki beylikler gibi oldukça geniş bir bölgeyi egemenliği altına almış, şehirleri, ordusu ve de bir bürokrasisi olan bir devletçik haline gelmiş bulunmakta idi. Beylik durumunu kanıtlayan bir belge bize kadar gelmiştir. Bu belge, Mekece vakfına ait bir tevliyet nişanıdır. Belge sonradan yapılmış bu kopya olmayıp orijinal nüshadır ve 724 yılının Rebi'ülevvel ayının ortalarında/1324 Mart ayında yazılmıştır. Aynı yılda Osman'ın ölümünden hemen sonra düzenlendiği açık olan bu belge, tavâşî (hadım) ağalarından Şerefeddin Mukbil'i zaviyenin mütevilliğine atıyor. Şahitler arasında Osman Gazi'nin çocukları Çoban, Melik, Hamîd, Bazarlu, Fatma Hatun sıralanıyor, Ömer Bey kızı Mahhatun da tanıklar arasında yer alıyor. Farsça bürokratik kurallara göre yazılmış bu belge, Osman'ın bu çeşit belgeleri çıkaran bir küttap grubuna, yani bir bürokrasiye sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Zaten 15. Yüzyıl tahrir defterlerinde Osman'ın, Ede Bali dahil birçok derviş, ahî ve fakıya (Fakîh) vakıflar yapmış olduğunu ortaya koymaktadır. Tevliyet'in bir hadım ağasına verilmiş olması, Osman'ın bir sarayı olduğuna kanıt kabul edilebilir. Özetle diyebiliriz ki, Osman Bey zamanında Osmanlı Beyliği, Aydın Beyliği, Karaman Beyliği gibi tam teşkilâtlı bir beylik olarak kurulmuş, Bizans'a karşı önemli başarılar kazanmış ve oğlu Orhan hiç itiraza uğramadan onun yerine beylik tahtına oturmuştur. Arap Seyyahı, Ibn Battuta Bursa'yı ziyaret ettiğinde Orhan'ı şöyle tanıtıyor. "Bu sultan Türkmen hükümdarlarının en büyüğü, servet, toprak ve askerî kuvvetler bakımından en ileride olanıdır. Elinde olan kaleler yaklaşık yüz kadardır, kendisi zamanının büyük kısmını devamlı bu kaleleri ziyaret edip, durumlarını gözden geçirip ıslâh etmekle geçirir... Babası İznik şehrini yirmi yıl abluka altında tutmuştur, alamadan ölmüş, adı geçen oğlu Orhan, şehri 12 yıl daha kuşatarak almıştır. Kendisiyle orada buluştum, bana büyük meblağda para gönderdi". (*The Travels of Ibn Battuta*, 1325-1354, çev. H.A. R. Gibb, II, Cambridge, 1962, 451-52). Bu tasvir, Osman'ın ölümünden ancak 7 veya 9 yıl sonrasına aittir. Özetle, Osmanlı Beyliği, Gazi Osman Bey tarafından kurulmuş, Orhan zamanında bir sultanlık halinde gelişmiştir.

İ.O.: Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ve gelişimi hakkında görüşünüz?

H.İ.: İlk Osmanlı İmparatorluğu 14. Yüzyıl'ın sonlarına doğru Yıldırım Bayezid (1389-1402) döneminde kurulmuştur. Çağdaş Batı kaynakları onu

imperatorum Turcorum diye anmaktadır. Bayezid, İstanbul'u almak için ciddî bir girişimde bulunmuştur (1394-1396). İlk imparatorluk dönemi Timur darbesiyle çökmüştür. İkinci imparatorluk dönemi İstanbul fethiyle (1453) başlar. Fâtih Sultan Mehmed (1451-1481) Osmanlı İmparatorluğu'nu her yönüyle kurmuş olan sultandır.

İstanbul Fâtihi II. Mehmed'den başlayarak Osmanlı sultanları, İslâm dünyasında gelmiş geçmiş en büyük İslâm devleti oldukları bilincine varmışlardır. II. Bayezid, devletin tarihinin bu görüşle yazılması için, dönemin tanınmış münşilerini kapsamlı bir Osmanlı tarihi yazmaya davet etmiştir. Bunlar arasında Kemâl Paşa-zâde, İdrîs-i Bitlisî ve Rûhî vardır. Rûhî Osmanlı Devleti'nin üstünlüğü nedenlerini şöyle özetler:

1. Osmanlı hanedanı, Oğuz Han'ın büyük oğlu Günhan'ın oğlu Kayı neslindendir. Hanlık "Oğuz Han'ın vasiyeti mucibince âhir Kayı Han evlâdına düşse gerektir" (Yazıcızâde Ali, *Târîh-i Âl-i Selçuk*). Selçuklular, Moğol egemenliği altına girince Müslüman halk, hanlığa Osman'ın geçmesini istemişlerdir.
2. Osmanlılara kadar Müslüman hükümdarların devletleri, öbür Müslüman devletlerin ülkelerini "gadrle istilâ" etmekle ortaya çıkmıştır. Buna karşı Osmanlılar, devletlerini kâfirlere karşı kazandıkları zaferlerle kurmuşlardır. Devlet gelirleri, kâfirlerden aldıkları ganimet ve baş vergisinden (cizye) gelir. Osmanlılar, Müslüman ülkeleri de egemenlikleri altına almak zorunda kalmışlardır. Çünkü onlar Osmanlı'ya saldırılarıyla, kâfirleri Müslümanlar üzerine tahrik etmekte idiler. Onların ortadan kaldırılması şeriatça meşrû idi.
3. Osmanlılardan başka hiçbir Müslüman sultanın kapı-kulları onlarınki mertebesine erişmemiştir. Osmanlı padişahının doğrudan doğruya emri altında 40-50 bin kulu vardır (Yorum: Padişah'ın merkeziyetçi gücü doğrudan doğruya emri altındaki kapı-kullarının çokluğuna bağlıdır. Rûhî, burada Osmanlı padişahının merkeziyetçi gücünün büyüklüğünü belirtmek istemektedir).
4. Osmanlılar gazâ ile, kâfir ülkelerini fethederek İslâm egemenlik alanını ziyâdesiyle genişletmişlerdir.
5. Osmanlılar vakıf yoluyla o kadar çok hayır tesisleri meydana getirmişlerdir ki, başka hiçbir İslâm memleketiyle kıyaslanamaz. Bu sayede din adamları, fakirler geçimlerini sağlamaktadır.

Aynı konuyu işleyen Kemâl Paşa-zâde, Rûhî'nin düşüncelerine ek olarak, Osmanlı'nın üstünlüklerinden biri olarak, büyük bir deniz gücüne sahip olmaları olgusunu belirtir. Osmanlı tarihçilerinin görüşleri, tabii İslâm tarihi açısından bir değerlendirmedir. Modern tarihçi, Bitinya'da ortaya çıkan küçük Osmanlı Beyliği'nin bir imparatorluk olarak gelişimini çok daha geniş bir açıdan açıklama durumundadır. Bu soruyu çeşitli yazılarımızda ele almış bulunuyoruz.[4]

Osmanlı Devleti'nin bir imparatorluk olarak gelişmesinde, dış koşullar bakımından şu gelişmeler önemlidir. İran ve Anadolu'da hâkim Moğol İlhanlı Devleti'nin çöküşe gitmesi (1291-1336) ve Türkmen beyliklerinin her tarafta yükselişi; Latin koloni devletlerinin 1204-1320 döneminde siyasî-ekonomik baskısı sonucu Bizans Devleti'nin çöküşü ve Rumlar arasında Osmanlı ile işbirliği yapmaya hazır fırkaların (özellikle Kantakuzenos, 1341-1355) ortaya çıkması; Bizans'ta taht için iç mücadeleler; 1396'ya kadar Avrupa'da önemli bir haçlı seferinin örgütlenememesi; Batı Anadolu'da Türkmen deniz beyliklerinin, özellikle Aydın Beyliği'nin yükselişi ve Orhan döneminde Osmanlılarla işbirliği; Balkanlar'da Sırp ve Bulgar devletlerinin parçalanması, feodal ilişkilerin ve yerel beylerin ortaya çıkışı; Osmanlı'nın Venedik ve Latinlere karşı Ceneviz deniz devletiyle 1352'den beri ittifak halinde olması.

Osmanlı sultanlarının çeşitli dönemlerde kullandıkları unvanlar aynı zamanda devlet ve hükümdarlık kavramlarını ve devletin gelişme dönemlerini açıklar. Önem verilen unvanlar "han", "sultan", "pâdişâh" unvanlarıdır. Bu unvanlar Orta Asya Türk devleti, İslâm devleti ve İranî devlet geleneğini yansıtmaktadır. Tabii, hükümdarın ülkesi ve gücü geliştikçe bu unvanlara yenileri eklenmiş, yahut onların daha şatafatlı öz-deyimleri kullanılmaya başlanmıştır. İstanbul fethinden sonra Mekke ve Medine ile Arap memleketlerinin ilhakı üzerine I. Selim, Hâdimu Haremeyni'ş-şerîfeyn, Kanunî Süleyman, Halife-i Müslimîn ve Halife-i Rûy-i Zemîn unvanlarını yeğledi.

İlk Osmanlı beyliğini kurmuş olan Osman, Gazi ve Bey unvanlarıyla yetinmiş görünmektedir. Orhan, ilk defa adına gümüş sikke basılan Osmanlı hükümdarıdır. Zira bağımsız hükümdar olarak sultan unvanını kullanmak için, mutlaka adına hutbe okunmak ve gümüş akça basılmak gerekir. Orhan, bir hükümdar olarak galiba son İlhanlı hükümdarı Abu Said Bahadır Han'ın ölümünden (1336) sonra sultan unvanını kullanmaya başladı. I. Murad ilk defa yüce hükümdar, imparator anlamına Hüdavendigâr (Hünkâr)

unvanını aldı. Aynı zamanda Orhan, I. Murad ve sonra gelen tüm Osmanlı hükümdarları Gazi unvanını bırakmadılar. Bu olgu, Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişmesinde İslâmî gazâ ideolojisinin temel önemini belirtir. Gazi Hüdavendigâr unvanı daima I. Murad'a özgü bir unvandır. II. Bayezid'e kadar Beg (Bey) unvanı da terk edilmedi. Fâtih bile bazan, Mehmed Beg unvanıyla anılıyordu. *Kutadgu Bilig*'den (yazılışı 1069) beri Türk geleneğinde "bik", "beg", "bey" unvanı daima, siyasî hüküm sahibi kişi anlamında kullanılmıştır. Zamanla pâdişâh adına hüküm sahibi anlamında valiler, hatta subaşılar için de kullanılmıştır. Dinî otoriteler için Yunanca kökten "efendi" unvanı yerleşmiştir. Çok sonraları, siyasî ve dinî otoriteleri kişiliğinde birleştirenler için Beyefendi unvanı yeğlenmiştir.

Yıldırım Bayezid Selçuklu sultanlarını vârisi olma iddiasıyla, Mısır'daki Abbasî halifesinden, Sultânu'r-Rûm (Anadolu Sultanı) unvanını bir menşûr (berat) ile kendisine tanımasını istedi. Fetret döneminde (1402-1413) Bayezid'in oğulları çelebi unvanıyla kaldılar, çünkü bütün ülkenin meşrû hükümdarının hangisi olduğu belirsizdi; Çelebi Mehmed rakiplerini tümüyle saf dışı bıraktığı zaman (1413) sultan unvanını aldı. İslâmî bir unvan olan sultan, vazgeçilmez bir unvan olarak daima kullanılmıştır. "Sultânu'l-Mu'azzam", "Sultânu's-Selâtîn" veya ("Sultân-ı a'zam"), "Sultânu'l-Arab vel-Acem" şekilleri de sık sık kullanılmıştır.

II. Murad döneminde genellikle Pâdişâh-i 'Âlem-penah (cihanın himayesine sığındığı ulu hükümdar) unvanı yaygınlaştı. İstanbul Fâtihi Doğu Roma imparatorlarının vârisi olduğu iddiasıyla Kayser-i Rûm unvanını ekledi. Aynı zamanda Sultânu'l-Berreyn ve Hakânu'l Bahreyn (iki karanın sultanı ve iki denizin hakanı) unvanıyla Anadolu ve Rumeli, Karadeniz ve Akdeniz'in hükümdarı unvanını benimsedi (aynı unvanı Anadolu Selçuklularında da buluyoruz). Ataları gibi Fâtih'in yeğlediği bir başka unvan da Sultânu'l-Guzât ve'l-Mücahidîn unvanıdır. Bu, Osmanlı devletinin doğuşu ve gelişmesinde İslâmî gazâ ideolojisi'nin ne kadar önemli bir yer tuttuğuna başka bir kanıt olarak anılabilir.

Velî ve Şâh unvanlarıyla ahrette ve bu dünyada egemenlik iddiasıyla or-

taya çıkan İran Safavî hükümdarlarına karşı II. Bayezid'den bu yana, Osmanlı sultanları da "sâhib-i velâyet" (velilik) unvanına önem verir olmuşlardır. Kanunî Süleyman'a şâir Yahya, "sâhib-i velâyet" diye hitâb etmiştir. Bu dönemde tasavvufî akımların güç kazanmasıyla beraber velâye ve kutbiyye teorileri hükümdarların dinî ve cismanî otoriteyi nefislerinde temsil ettikleri inancını kuvvetlendirdi. Arap ülkelerini, özellikle Hicaz'ı ülkesine katmış olan Yavuz Selim, Memlûk sultanlarının "Hâmiyü'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn" unvanını "Hâdimü'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn" (Mekke ve Medine'nin hâdimi) biçiminde benimsemiş, fakat Abbasî halîfelerine özgü olan "Hilâfet-i Kübrâ" yani dünyadaki bütün Müslümanların meşrû dinî ve siyasî hâkimi olmak iddiasında bulunmamıştır. Halîfe'nin bu unvanına saygı gösteren Anadolu Selçuklu sultanları, saltanat tahtına oturduklarında Bağdad Abbasî halîfelerinden bir tayin menşûru istemişler ve kitâbelerde kendilerini Halîfe'nin "zahîri", "mu'ini" yardımcısı olarak anmışlardır. Onlar böylece, sulta'sına, yani İslâm'da siyasî otoritenin icrasına Halîfe tarafından izin verilmiş hükümdar (sultan) fiksiyonuna daima sadık kalmışlardır. Teorik olarak Bağdad Halîfesi Umma bütün Müslümanların üzerinde tek meşrû "imâm" sayılmıştır. I. Selim'in üniversal hilâfet yetki ve sembollerini Mısır'da oturan Abbasî halîfesi III. al-Mütevekkil'den bir merasimle devraldığına dair rivâyet, galiba 18. Yüzyıl'da ortaya atılmış ve Osmanlı sultanlarınca benimsenmiş asılsız bir rivâyettir.

Selim'le Çağdaş Osmanlı ve Arap kaynaklarında buna dair hiçbir kayıt yoktur (bak. H. Edhem, *Düvel-i İslâmiyye*, İstanbul, 1927, s.17-19). Mısır'daki Abbasî halîfesi al-Mutavakkil, Selim tarafından İstanbul'a gönderilmiş, yolsuzlukları yüzünden Yedikule'de hapsolunmuş, Kanunî tahta çıktığında Kahire'ye dönmesine izin verilmiştir. Osmanlı Mısır Valisi Hâin Ahmed Paşa, kendisini sultan, al-Mütevekkil'i Halîfe ilân etmişse de, paşa idam edilmiş, al-Mutavakkil Kahire'de bir köşede belirsiz ömürünü tamamlamıştır.

Kanunî Süleyman, "Halîfe-i Müslimîn" ve "Halîfe-i Rûy-i Zemîn" unvanlarını kullanarak bütün Müslümanların halîfeliği iddiasında bulunmuşsa da, bunun o zaman bir tartışma konusu olduğu anlaşılmaktadır. "İmâm Kureyş'tendir", (*"al-aimmatu min Kurayş"*: Buhârî ve öteki hadîs mecmuaları) yani İslâm cemaatinin başkanlığı Kureyş kabilesine aittir, hadîsi karşısında, Osmanlı hükümdarının bütün Müslümanların hâkimi olma iddası o zaman iki temel olguya dayandırılmak istenmiştir: Osmanlı hükümdarları, Fâtih'ten beri, İslâm'ın gazâ kılıcını elinde tutma hakkının kendilerine ait oldu-

ğunu iddia etmişlerdir (İstanbul fethinden sonra Fâtih'in Mısır Memlûk sultanına yazdığı mektup: Feridun Bey, Münşeâtu's-Selâtîn, I, s.236). Üniversal gazâ görevini üstlenen Sultan Süleyman, dünyada Hıristiyan devletlerin saldırısına uğrayan bütün Müslüman devletlerine arka çıkmakta, meselâ Portekiz saldırısına uğrayan Sumatra sultanı Alâeddin'e, kale, top ve gemi yapması için uzmanlar göndermekte, Osmanlı donanmasını göndermeyi vaad etmekte idi. Kazan ve Astrahan'ı zapteden Moskof çarına karşı, Müslümanların baş vurması üzerine Astrahan seferi düzenlenmekte (1569), Orta Asya hanlıklarına ateşli silâhlarla donatılmış yeniçeri müfrezeleri yollanmakta idi. Osmanlı hükümdarı, dünya Müslümanlarına, Mekke ve Medine'nin hâdimi olarak, hac için serbestçe gelip gitmelerini sağlamak üzere güvence vermekte, bu maksatla kara ve denizde sefer önlemleri almakta idi. Kuzey Afrika Arap ülkelerini İspanyol haçlılarına, *reconquista*'ya karşı korumak için Kapudan-i Derya'yı donanma ile o tarafa yollamakta idi. Gazâ ve Hac yollarını koruma görevleri, Osmanlı hükümdarını fiilen bütün İslâm dünyasının koruyucusu durumuna getirmekte ve bu sıfatla Kanunî Süleyman "Hilâfet-i Kübrâ"ya hak iddia etmekte idi. Onun bilgin veya bilgiç vezirazamı Lûtfi Paşa, Hilâfet üzerine risâlesinde bu tezi savunmakta idi. 1924'te TBMM'de Hilâfet'in kaldırılması tartışmalarında da, bu kurumun siyasî niteliği üzerinde durulmuştur (Adliye Vekili Seyyid Bey'in konuşması).

Şu olguyu da kaydetmek gerekir: 1258'de Hülagü'nun Bağdad'ı zaptı ve Abbasî ailesini kılıçtan geçirmesinden sonra İslâm dünyasının büyük bir bölümü Müslüman olmayan Moğol hanlarının hükmü altına düşmüştü. O zaman şeriatın uygulanması yerel ulemanın sorumluluğu halini aldı. Öbür yandan Müslüman hükümdarlar da şerî'atın baş uygulayıcısı olarak imâmet ve saltanatı kendi nefislerinde birleştirdiler ve bu sıfatla "halîfe" unvanını kullanmaya başladılar. I. Murad'dan beri Osmanlı hükümdarları da, İslâm dünyasının başka taraflarında olduğu gibi "halîfe" unvanını kullanmışlardır.

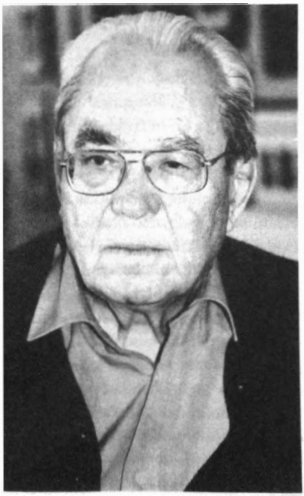
Osmanlılarda "Hilâfet-i Kübrâ" iddiası, zayıflayan siyasî gücü desteklemek amacıyla gittikçe kuvvetlendi ve 18. Yüzyıl'dan bu yana bütün İslâm dünyasının meşrû halîfesi biçiminde gelişme gösterdi. I. Dünya Savaşı bitiminde Hint Müslümanlarının Osmanlı hilâfetini İngiliz hâkimiyetine karşı kullanmaları, "Hilâfet" hareketi, Osmanlı Sultanının halîfelik iddiasının İslâm dünyası tarafından benimsenmiş olduğunu göstermekte idi.

İ. O.: Osmanlı devam ediyor mu, ediyorsa hangi alanda?

H. İ.: Bir milletin veya devletin tarihi yazılırken dünya kamuoyunda yer-

leşmiş belli bir imaj, dostluk ve düşmanlık, siyasî ideolojiler, yeni kültür yönelişleri gerçeği saptırır, abartır veya karalar. Bu kaçınılmaz bir alınyazısıdır. Osmanlı tarihi, bu bakımdan en çok saptırılmış, tek yanlı yorumlanmış tarihtir.

Her şeyden önce Osmanlı tarihi bir imparatorluk tarihidir, yani belli tarihî koşullar sonucu örgütleyici bir üstün güç ortaya çıkmış, ayrı din ve kültürlere sahip birçok milleti kendi egemenliği altında toplamış, idare etmiş, kendi iradesini egemen kılmıştır. Sonradan bu egemenlik kalktığı zaman, bağımsızlığını kazanan milletlerin her biri için imparatorluk dönemindeki her şey olumsuzdur, bu bakış millî ideolojinin temel ögesidir. Millî Türk devleti doğduğu yıllarda ilk mektepte bize Osmanlı Devleti, milletin haklarını tanımayan, bir istibdat rejimi olarak tanıtılmış, Osmanlı sultanları Türk milletini devlet idaresinden dışlayan, milletin gelişimini, medeniyette ilerlemelerini engelleyen, müteassıp, zalim, geri kişiler olarak öğretilmişti. Çünkü yeni doğan millî devletin ideolojisi, imparatorluk ideolojisine taban tabana karşıttı. Bütün Balkan milletleri için de aynı tutum doğaldı. Bir Balkan tarihçisine, siz Osmanlı hakkında olumlu hiçbir şey yazamazsınız, çünkü o zaman devlete ve millete hiyanet sayılır, dediğim zaman, ama gerçek o değil midir diye yanıtladı. Onun bakış açısından gerçek ancak o yorumdur. Fakat şunu da itiraf etmeliyiz ki, Osmanlı arşivleri açılıp, incelemeler sosyal ekonomik alanlar üzerinde yoğunlaşmaya başlayınca, Balkanlar'da da daha objektif bir Osmanlı tarihi yazılma yoluna girildi. Bu alanda meselâ, Nikolai Todorov'un Osmanlı dönemi Balkan şehri üzerinde kitabını anmalıyım. Bugün Balkan devletlerinin çoğunda devlet pâyitahtı, Osmanlı döneminde gelişmiş şehirlerdir. Balkanlar'da şehirleşme süreci-



nin temel faktörünü büyük Balkan tarihçisi Konstantin Jirecek şöyle anlatır: "Osmanlı imparatorluk rejiminde, küçük Balkan devletleri arasındaki sınırlar kalkmış, dolaşım ve ticaret kolaylaşmıştır." Osmanlı'nın kendi egemenlik iddiası dışında bu milletler için istediği ortak bir din, dil, kültür iddiası olmamıştır; millî devlet, imparatorluk rejiminin tam bir anti-tezidir. Oysa, millî devletlerin kurulmasıyla birlikte dil, din, kültür birliği bir ölüm-kalım politikası olmuş, "etnik temizlik", daha doğrusu azınlık kıyımı egemen bir siyaset haline gelmiştir. Günümüzde bunun korkunç misâllerini yaşıyoruz. Evet, Osmanlı rejimi, hanedan egemenliğine dayanan bir devleti, Max Weber'in terimiyle patrimonyal bir devleti temsil ediyordu. Ülke içinde her şey, hükümdarın babadan kalma mülkü gibi algılanırdı. Onun egemenlik şemsiyesi altında toplanan milletlerin her biri, kendi kilisesi, özel hukuku, dili, özel yaşam stilini korumuştur.

Şu da doğrudur: Osmanlı rejimi, bu milletlerin devlet ve hanedan tarafından temsil edilen ve korunan yüksek kültür kurumlarını ortadan kaldırmış, bu kesimdeki kültür gelişimini önlemiştir. Bu milletler, halk kültürünü koruyarak, 19. yüzyılda yeniden doğmuştur. Sırp milliyetçiliği, yalnız batılılaşmış aydınların benimsediği Fransız Devrimi ilkelerinden değil, folklor araştırmalarından doğmuştur.

Eğer Balkanlar'da Hıristiyan kavimlerde İslâmlaşma, kültür bakımından Osmanlılaşma olmuş ise, bu süreç bir zorlama, yahut bir devlet politikası sonucu değildir. Bu tutum, ancak 19. yüzyılda, özellikle bağımlı milletlerden ilki, Yunanlılar kendi bağımsız devletlerini kurdukları zaman, 1830'da değişecektir. Tanzimat Osmanlılığa yeni bir kavram içeriği getirecektir. Geleneksel Osmanlı gerçeği yerine, şimdi hanedana bağlılık ve ülke bütünlüğü ideolojisi, bir çeşit Osmanlı vatanseverliği, bir nevi "proto-nasyonalizm" biçiminde bağımlı milletlere sunulacaktır.

Genel değerlendirme böyle olmakla beraber birileri haklı olarak diyebilir ki, beş-altıyüzyıl Osmanlı egemenliği halkların kültürleri üzerinde derin etki yapmaktan geri kalmamıştır. İlk iki yüzyılda Osmanlı'ya özgü bir saray kültürü ortaya çıktı. Sultanın yarattığı bir seçkinler grubu, bu saray kültürünü ülkenin her yanına taşımış, şehir merkezlerinde bir dereceye kadar egemen kılmıştı. Misâl istenirse, bir Osmanlı mimarî üslûbu imparatorluğun her yanında eser vermiştir. Osmanlı divân edebiyatı saray patronajı ile gelişmiş bir edebiyattı; saray için yazılmış şuarâ tezkirelerinde pek nâdir olarak bir halk şâiri listeye alınmıştır. Zamanla saray kültürü, bir yüksek kültür, bir prestij

kültürü olarak halk kültürünü etkisi altına almış, örnek olmuştur. Fakat yine de yalnız Hıristiyan halkların, Yunan, Bulgar, Sırpların kültürleri değil, öz Türk halk kültürü de, halk kitleleri arasında egemen kültür olarak yaşamakta devam etmiştir. Millî Türk devleti kurulduğu zaman millî sanat yaratılmak istendiğinde, devlet ve aydınlar bu kaynağa yönelmiştir.

Bugün bir bölüm Türk yorumcular, Osmanlı'yı Cumhuriyet Türkiye'sinin kültürüne bağlama, onunla bağdaştırma çabasındadırlar. Kültürde bu yaklaşım, sosyolojik bakımdan belki haklı görülebilir. Bugün Türk toplumunda, dinî yaşam, örfüâdât, değerler sisteminde, kuşkusuz bir devamlılığa tanık oluyoruz ve bu gerçek bazı alanlarda kanunların müeyyidesi altına konmuş devlet ideolojisiyle sert bir karşıtlık içine girmektedir. Yalnız sanatta, musikide, güzellik anlayışımızda, mutfağımızda değil, yaşam tarzı ve davranışlarımızda, hatta din anlayışımızda Osmanlı yaşamaktadır. Bu sosyolojik bir gerçektir.

Notlar

1 Ede Balı, veya Osmanlı vakıf kayıtlarında bulduğumuz Ede Şeyh, Osman'ın yakını tarihî bir kişidir, bak. H. İnalcık, "How to Read Âşıkpaşa-zâde History", *Essays in Ottoman History*, İstanbul, 1994.

2 Yeni nesil tarihçilerin bu gerçeği gözardı etmesi anlaşılmaz bir şeydir. Gazâyı bir *myth* [söylence, -e.n.] diye tamamiyle dışlamak, Osmanlı tarihine dinamizmini sağlayan en önemli faktöre gözümüzü kapamak olur. Tarihi yürüten gerçeklerin belki en önemlilerinden biri *myth*'lerdir.

3 Eskişehir Anadolu Üniversitesi ile işbirliği halinde ilk Osmanlı pâyitahtı Karacahisar üzerinde arkeolojik kazı için bir proje geliştirilmektedir. Bu hisar kalıntıları el değmemiş biçimde bugüne kadar gelmiştir.

4 Başlıca şu yazılara bakılabilir: *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, Londra, 1973, (bu eser Sırpça, Yunanca ve Arapça dahil altı yabancı dile çevrilmiş olup Yapı ve Kredi Yayınları'nca Türkçe yayına hazırlanmaktadır); "The Question of the Emergence of Ottoman State", *International Journal of Turkish Studies*, 2/2, (1981-1982), s.71-79; *Studies in Ottoman Social and Economic History*, Londra, 1985.

İki Cihân Âresinde*

CEMAL KAFADAR

Giriş

On üçüncü yüzyılın politik çalkantı ve insanî felaketleri bizi, büyük ölçüde, Cengizli fetihleri ve Moğol barışı sayesinde Avrasya ekonomisinin görülmemiş "küreselleşmesi" ile ortaya çıkan büyük olanakları gözlemekten alıkoymamalı. Cengizliler hakkında konuşurken Marco Polo'nun seyahatlerinden söz etmek, haklı olarak, sıradan bir şey olmuştur. Bir vakitler Bizans tacının pırlantası olan, sonra da bir dizi yıkıma uğrayan Küçük Asya'nın daha Cengiz'den önce, Kuzey-Güney ve Doğu-Batı dingili boyunca kıtalararası ticaret bağlantısı olarak hizmet etmek için şehirli, tarımcı ve hayvancı toplulukların ekonomilerinin yarattığı ticaret olanağından yararlanmak için yeterli istikrar kazandığının belirtileri vardı. Selçuklu seçkinleri katında mimari ağalığının birincil alanı olan kervansaray yaptırma etkinliğinde gözlenen patlama, on ikinci yüzyıl sıralarında başlayıp hızını, politik çalkantıların doğası ne olursa olsun, arttıracaktı. On üçüncü yüzyıl başlarında Sinop ve Alanya liman kentlerinin ele geçirilmesi, yani Karadeniz ve Akdeniz'e çıkış sağlanması, Selçuklu dizgesini ve o vakitler denetlediği Türk-Müslüman yönetimindeki Anadolu ekonomilerini Levanten deniz ticareti ile doğrudan temasa getirdi. Bu yüzyılın sonuna geldikte yarımadada yüzü aşkın kervansaray tüccarlara (ve başka yolculara) yatacak yer ve koruma sağlıyordu. [7]

* Alıntı: Cemal Kafadar, *Between Two Worlds – The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1995.
Bu kitabın Türkçe çevirisi YKY tarafından yayımlanacaktır. -e.n.

Günümüz Türkiyesi'nde ıssız bir geri yöreden öte bir şey olmayan, Kayseri ve Maraş arasında pek bilinmeyen bir yaylada bir vakitler Ortadoğu, Asya ve Avrupa tüccarlarının ipek dokuma, kürk ve at gibi mallar değiş tokuş ettiği canlı bir uluslararası fuar kurulması anlamlıdır. Evet, fuar Moğol İlhanlı yönetiminin Anadolu'yu doğrudan etkisi altına almasından sonra çok yaşamışa benzemiyor ama, genel olarak Anadolu'da ticaretin çöktüğüne dair bilgimiz de yok. Moğol gücünün bile güç bela ulaştığı Batı Anadolu'da boy gösteren beylikler güçlerini bir ölçüde baskın ve yağma üzerinde kuruyordu ama 1300 dolaylarında Batı Anadolu kıyıları canlı bir Levant ticareti ile bütünleşmişti, beyler de erken on dördüncü yüzyılda Venedik benzeri devletlerle ticaret antlaşmaları imzalıyordu.[8] Gerçekte siyasî parçalanma ve küçük yerel güçlerin ortaya çıkması, başka şartlarda uzak imparatorluk başkentlerine akıp gidecek kaynakların daha bir yerel dağılımı için olanakları pekâlâ arttırmış olabilir.

Hâlâ kısmen Bizans Bitinyası olan kuzeydoğudaki bu küçük beyliklerden biri Osman diye birinin aşiretinindi. O, ya kişisel olarak eylemleri ya da yandaşlarının anladığı ve uyduğu biçimiyle manevî miraslarından ötürü, çevrelerinde Ortaçağ Anadolusu Türk-Müslümanlarının capcanlı ama karmakarışık toplumsal ve kültürel güçlerinin akacağı daha düzgün yollar bulduğu, önemli kişiliklere, güçlü adamlara dönüşmüş yaratıcı beyinler ve toplumsal örgütleyiciler içeren sıradışı bir (ya da iki) kuşağın üyesiydi. Çevrelerinde oluşan zengin gelenek içinde somutlaşmış bu kişilikler, (bu geleneğin onların "gerçek" ya da "tarihî" yaşamlarıyla ilişkisi ne olursa olsun) o zamandan bu yana batı (Rûmî de denebilir) Türk kültürünün "klasiklerini" temsil edegelmişlerdir. Örneğin Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ile Hacı Bektaş Velî, Osmanlı topraklarındaki en büyük ve en etkili iki derviş tarikatının manevî kaynaklarıdır. Ancak onların etkileri, ne denli büyük olursa olsunlar belirli kurumlarla sınırlı tutulamayacak kadar geniştir; tarikatların formel yapıları, sosyal sınıfları aşar. Bir anlamda, yüzyıllar boyunca, geniş kültürel akım ve duyarlılıkların pınarı olagelmişlerdir. Yunus Emre'nin çekiciliği, şiiri ard arda gelen kuşaklarca Anadolu Türkçesinin en dokunaklı ve katıksız ifadesi sayıldığından, daha bile yaygın olmuştur; yığınla öyküncücü kendi yapıtlarını Yunus'un diye sürmeye çalışmış, yığınla köy de türbesinin kendilerinde olduğunu ileri sürmüştür. On üçüncü yüzyıl Anadolusu'nda yaşamış Nasreddin diye biri, şimdi Balkanlar'dan Orta Asya'ya kadar her yerde, kuşkusuz bir yığın sonradan eklenmeler ve süslerle, anlatılan ünlü fıkraların

baş kişisi Nasreddin Hoca öykülerinin yaratılmasına en azından bahane olmuşa benziyor. Ahi Evren, günümüzde bu kişiliklerin en az bilineni olabilir, ama bir vakitler zanaatçı ve tüccarların, artık ortadan kalkmış loncalarında hiç olmazsa Müslümanlar için, en önemli rolü, şehirli ekonomik ve toplumsal yaşamın temel yapı ve ahlak kurallarını sağlayarak onun kültü oynuyordu. Gene bir yığın gömü-yerlerinde onurlandırılan Sarı Saltuk adlı biri hakkında çok yaygın söylenceler, onu Balkanlar'da İslam'ın yayılmasında en etkin kişi olarak betimliyor.

Osman'ın, onüçüncü yüzyıl bakımından kendi eylem alanından çok uzakta, ancak torunları kendi torunlarıyla on altıncı yüzyıl uluslararası politika sahnesini paylaşacak iki kişi ile daha, hemen hemen çağdaş olması çok daha raslantı sonucu ama gene de dikkate değer. Bunlardan biri *Erblande*'sini 1278'de elde etmiş Habsburglu Rudolf idi. Habsburg hanedanı sonradan Orta Avrupa ve Akdeniz'de Osmanlıların baş rakipleri olacak ve iki hanedanın da devleti, Birinci Dünya Savaşı sonunda ortadan kalkıncaya dek aşağı yukarı aynı iniş çıkışları izleyecekti. Aynı yaş grubunun konumuzla ilgili öteki üyesi, o vakitler şimdiki karşılaştırmamızın içine alınması çok daha az olası ünlü bir Sûfî olarak, politik rolü epey önemli ise de öncelikle dolaylı olan, Erdebilli Şeyh Safiyü'd-Dîn idi (1252-1334). Manevî mirası ve tarikatının kalabalık yandaş kitlesi, geç on beşinci yüzyıldaki torunlarınca, önünde sonunda, Yeniçağ dönemi İslam dünyasında Osmanlıların baş rakibi olan Safevî İmparatorluğu'nun yapı taşlarına dönüştürülecekti.

Aşağı yukarı onların çağdaşı olan Osman, bütün Anadolu ve Balkanlı rakiplerinin üstüne çıkarak, on birinci yüzyılda Türk boyları geleli beri Doğu Roma ülkeleri üstüne çökmüş siyasî istikrarsızlığın, ister istemez, son çözümü olarak kabul edilen bir devletin kurucusudur. Kuşkusuz, Romulus'tan çok daha tarihî (yani daha az masalsı) bir kişi. Bununla birlikte adına ve mirasının üstüne kurulan devletin bir o kadar simgesiydi. Marshall Sahlins'in Hawai ve Hint-Avrupa politik imgeleminde yabancı-kral motifi hakkındaki incelemesinde işaret ettiği gibi "yiğitliğin 'yalnızca simgesel' olması gerekmez, çünkü 'gerçek' olduğunda bile simgeseldir."[9]

Osman'la ilgili en etkili söylencelerden biri, onun bütün fetih ve devlet kurma girişimini uğurlu bir düşle başlamış olarak betimleyenidir. Bu söylencenin değişik biçimleri, tarihsel olamayacağı düşüncesiyle düşün bir yana atıldığı modern döneme kadar, onlarca kaynakta dönüp dönüp anlatılmıştır; gene de, öbür bölümde göreceğimiz üzre tarihçiler arasındaki tartışmalarda,

belki ata ruhlarının bir tür öç duygusuyla araya girmelerinden, önemli bir yer almaktan geri kalmamıştır. Yaygın olarak bilinen bir varyanta göre Osman düşü gördüğü zaman saygın ve zengin bir Sûfî şeyhinin evinde konuktu:

> Osman Gazi kim uyudı, düşinde gördi (80) kim bu azizün koynından (81) bir ay doğar, gelür Osman Gazinün koynına girer. Bu ay kim Osman Gazinün koynına girdügi demde göbeginden bir ağac biter. Dahı gölgesi âlemi dutar. Gölgesinün altında dağlar var. Ve her dağun dibinden sular çıkar. Ve bu çıkan sulardan kimi içer ve kimi bağçalar suvarur ve kimi çeşmeler akıdur. Andan uyhudan uyandı. Sürdi, geldi. Şeyhe habar verdi. Şeyh eyidür: "Oğul, Osman! Sana muştuluk olsun kim Hak Ta'âlâ sana ve neslüne padişahlık verdi. Mubârek olsun" der. Ve "benüm kızum Malhun (82) senün helâlün oldı" der. Ve hemandem nikâhedüb kızını Osman Gaziye verdi. [10]

Bundan sonrası Âl-i Osman'ın denetlediği toprakların olağanüstü genişlemesiyle sonuçlanan bir başarı öyküsüdür. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllar boyunca imparatorluğun çeşiti bölümleri koptuktan ya da [büyük devletlerce] yutulduktan sonra dahi Osmanlı güçleri, 20. yüzyılın başında hâlâ Makedonya, Libya, Yemen ve Kafkaslar gibi dünyanın değişik bölgelerinde kendi toprakları saydıkları yerleri savunuyordu.

Cengiz ve Timur tarafından yönetilenler gibi kimi başka İç Asya/Türk-Moğol aşiret oluşumlarının imparatorluk kuran fetihleriyle ya da Âl-i Selçuk'un İslam halifeliğinin ünlü orununa hızlı çıkışıyla karşılaştırıldığında Osmanlı yayılması, olağanüstü olmasına karşın, yavaştı. Büyük bir olasılıkla bu yüzden çok daha kalıcı idi. Göreceli olarak, Osmanlılar devletlerini kurarken zamanlarını esirgemediler ve karşılığını aldılar. Bir güçler birliği kurarken ve onu, biçim değiştirdiğinde, yeniden kurarken zamanlarını verdiler, aynı zamanda politik aygıtlarını kurumlaştırmaya da özen gösterdiler. Bu, Osman'ın ilk girişiminden başlayarak altıncı göbekten torunu II. Mehmed'in [s. 1451-81] Bizans başkentini fethine yani Osmanlıların imparatorluk aşamasına çıkabildiklerinin artık söylenebileceği zamana kadar yüz elli yıl alan ağır adımlı ve çatışmalı bir devlet kurma süreci idi.

Artık sultan, han ve kayser olarak hüküm süren Fatih Sultan Mehmed Truva'yı ziyaret ettiğinde Osmanlı başarısının, Avrupa'da kimilerince savunulan, kendilerinden önceki Romalılar gibi Türklerin de Yunanlılarla ödeşen hınçlı Truvalılar olduğu görüşüyle açıklanışını bilirmiş gibi görünüyor. [11]

Sultan ünlü savaş alanında durup "Akilleus, Ajaks ve sair kahramanlar" hakkında sorular sormuş sonra da "başını biraz sallayarak" "... Burasını [Hellenler ve] Makedonyalılar ve Tesalyalılar ve Moralılar fethetmişlerdi; bunların biz Asyalılara karşı bi'd-defaat icra ettikleri su-i muamelatın intikamını, aradan birçok edvar ve sininin mürûruna rağmen onların ahfadından aldık" [12], demişmiş.

...

Biz tarihçiler "Türkler" sözünün (ya da başka herhangi bir kavim adının) kullanılışını sorgulanabilir kılmaz, sözcüğü düzenli olarak tarihselleştirip yoğrulabilirliği ile yüz yüze gelmez de zaman ve mekân içre değişik anlamlarını incelemezsek, özcülcü tuzaktan kaçınılamaz. Türk, Müslüman ya da Hıristiyan olmanın önemli olmadığını kesinlikle ima etmek istemiyorum; on üçüncü yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadarki uzun süre boyunca, çoğu kişiye göre hayatın manası böyle bir aidiyet olmadan düşünülemezdi. Gerçekten de bireyler kimliklerini, yalnız ellerinde olduğu için değil, önemli olduğu için de değiştiriyorlardı. (Türklerin ya da başkalarının) boy ya da ulus kimliklerinden söz etmenin anlamsız olduğunu da ima etmek istemiyorum, ancak bunlar zaman içinde düz bir maceralar dizisi yaşayan özgün bir soy ve uyruklar olarak anlaşılmamalı –bu gereklilik, dinî-politik bağlılıkların hızla değiştiği Ortaçağ Anadolusu'nda özellikle açıktır. Tarihçiler (Amerikan örneği dışında da) zorunlu olarak doğuştan bir halktan olmadığınızı, sonradan da bir halktan olabileceğiniz gerçeğini göz ardı etme eğilimindeler; toplumsal olarak oluşmuş bir kabul ve dışlama diyalektiği içinde de bir halktan olabilirsiniz.

Osmanlılar üzerine her türlü yazısında değişik ölçülerde bulunan bu kimlik ve etki sorunlarını çözmek bu kitabın amacı değil. Benim buradaki amacım, kimliklerin özellikle hızla değiştiği belirli bir döneme el atmadan önce bunları sorgulanır kılmak.

Ancak, konunun Küçük Asya'yı yurtları sayan ve kültür mirasına kendi kimlikleri bakımından sarılanlar adına entelektüel bir soyutlama olmadığını belirtmeliyiz. Beş bin yıl sürekli yerleşimin olduğu ve on üçüncü yüzyılda kolonizatör Türk dervişlerinden birinin kültünün başladığı bir köyde yetişmiş bir cumhuriyet dönemi Türk arkeoloğu, "13. yüzyılın başlarında kurulmuş Anadolu'nun ilk Türk köylerinden biri olması bakımından" bu köyü incelemenin, "ulusal tarihimiz için de bir katkı" olacağı düşüne dalıyor, ancak "prehistorik ve antik dönemlerin kalıtlarıyla iç içe yaşamış; onları yadsıma-

mış; kaya mezarlarını sahiplenip kullanmış, duvarlarındaki resimlerinden esinlenip mezartaşlarına çizmiş; dokumasında işlemesinde yer vermiş bir köyün kültürel geçmişi kuşkusuz, topraklarında yaşayan insan topluluklarıyla başlar", diye ekliyor. [27] Belli bir düzeyde sürekliliği olan bu açıklığa karşın "ötelerden gelen biz" ve "burada olanlar" arasındaki ayrım iyi bilenmiş bıçak keskinliğiyle korunuyor. Arkeolog aynı yörede antik nesnelerde görülen örnekleri yansıtan kimi mezartaşı oymaların çözümlenmesine geçince, Türk yerleşimciler derhal başoyuncu olarak ele alınıyor: "Türk yerleşimciler bu tür mezartaşlarıyla karşılaşınca geleneği alıp sürdürdüler." "Türk dönemi" mezartaşlarının Türklük-öncesi taşları yapmış olan insanlarca, yani "Türk olmuş" yerlilerce yontulmuş olabileceği ile ilgili bir kuşku bile dile getirilmiyor. Bu yüzyıllardaki kimliklerin akışkanlık ve değişkenliklerini göz önüne getirebilmek, ulusal dönemde, çok güç.

Ancak yeni-Rûmluların oluşumunda harmanlanan kimliklerin yoğrulabilirliklerini anlamak, bir on altıncı yüzyıl Osmanlı entelektüeli için güç değildi:

> "Eyyâm-ı devlet-fercâm-ı âl-i Osman'da ki akvâm-ı mücennese ve ervâm-ı mütenevvia cild-i sâlisde beyan olunan kabâil-i Etrak ve Tatar'dan ya'ni haric değil bir millet-i güzîde ve ümmet-i latîfe-i pesendîdedür ki zuhûr-ı devletleri cihetinden mümtâz oldıkları gibi diyânet ve nezâfet ve akidet ve haysiyetünden dahi bâhirü'l-imtiyâz idüği zâhirdür bundan mâadâ ekser sükkân-ı vilâyet-i Rum meclis-i muhtelitü'l-mefhûm olup a'yânında az kimesne bulunur ki nesebi bir müslim-i cedîde münteha olmaya ya'ni ki bağ u rağ-ı İslâm ve diyânette neşv ü nemâ bulan nahl-i vücûdları serv-i bâlâ gibi engüşt-nümâ verâseti ve sadâkatle reşk-i diraht-i Tubâ iken ya mâder yahud peder cihetinden cinsleri bir müşrik-i pelîde nihayet bulmaya farazâ iki cins diraht-i meyve-nisâr birbirlerine vaslla arz-ı berg ü bâr eyledikte semeresi nice ki dürr-i şehvâr gibi büzürg ve âbdâr ise vasîl-i asîlün dahi pesendîde nihâdı beyne'l-enâm ya suretâ hüsn-i halkla bedîdâr olur veyahut manevi marifet ve hünerverlikle imtiyâz-ı şân bulur." [28]

Bu koca tabloda büyük miktarda şiir, menkıbe, kitabe ve arkeolojik bulgu malzemesi hâlâ toplanma ve ayıklanma bekliyor. Burası böyle bir tablo çizmeye girişilecek yer değil. Bu kitabın daha alçakgönüllü isteği, tarih yazıcılığının ilgisini çekerek Osmanlı devletinin kökenlerini sorgulanır kılmak, dolayısıyla da erken Osmanlı tarihini, bir umut, daha geniş bir tartışmaya

açmaktır. Geleceğin araştırmacılarının ilgili sorunların kimini ele alarak benim önerilerimi geliştirmesi, değiştirmesi ve çürütmesi de umudumdur.

...

Örneğin, erken Osmanlı Bitinyası'ndan bir derviş olan Geyikli Baba'nın davranışı, aşırı doğru-fikirci (ortodoks) bir âlime İslam dışı görünmüş olabilir, ama Geyikli Baba'nın kendini Müslüman gördüğünden, birçok başkalarınca da öyle tanındığından hiç kuşku yok. On altıncı yüzyılın önemli bir Sünnî âlimi Taşköprîzâde, doğru-fikir ile aykırı-fikir arasındaki ayrımın on dördüncü yüzyıldaki atalarından büyük bir olasılıkla çok daha farkında ve ilgili ölçütü uygulamakta çok daha sıkıydı, ama kerametlerini saygıyla kaydederken Geyikli Baba'nın inancını sorgulamıyordu.[65] Birçok Sünnî ve Alevî Türkün benzer söylencelere inandığı ve bunları dinî bir eğitimin parçası olarak çocuklarına anlattığı bilinir; bu, doğal olarak, bu anne-babaları "şamanist eğitimci" yapmıyor.

Gerçekte "şamanizm"in böyle kullanılmasında ciddî bir sorun var. İlkin, İslam öncesi Türk inançlarından "kalma" görünen her şeyi topluca şamanizm sınıfında toplamakla Lindner, Köprülü ile daha önceki başka türkologları izliyor. Ama şimdi karşılaştırmalı din incelemeleri, şamanizmi çok daha kavrama yönünde ilerlemişken, Lindner'in göçerleri tartışırken yerleşik toplumların önyargısını bir yana atma kaygısı bakımından, erken Osmanlıların aykırı inanç ve uygulamalarını ciddiye almak çok daha yerinde olur. Vryonis ve Lindner'in ileri sürdüğü gibi, kimi Osmanlılarca gerçekten yapıldığını varsaysak bile, "törenle insan kurban etme"nin ya da ermişlerin ölüm sonrası birtakım işler yaptığına inanmanın şamanizmle ne ilgisi var?[66] İkinci olarak, en eski Osmanlı töreleri birtakım şamanizm izleri içermişse bile; bu, onları şamanizm savaşçısı yapmak şöyle dursun, şamanist bile yapmazdı. Lindner'in "ilginç" erken Osmanlı "şamanizmi olasılıkları" üstüne yorumları, Osman'ın serüveninin geç bir aşamasına dek Müslüman olmadığını öne süren Gibbon savının yeniden formülleştirilmesine benziyor. Bu sav, doğal olarak, hâlâ yaşayan kimi İslam öncesi âdet örneklerine işaret etmekten daha çok kanıt ister.

Ayrıca Wittek eleştiricilerinin izlediği düşünce çizgisinde apaçık bir çelişki var. Sonraki vakanüvisler Sünnî bakış açısından devletin dinsiz kurucularını paklamaya çalışan ideologlar olarak nitelenecekse eğer, anlatılarına bu "İslam-dışı" söylencelerin alınması nasıl açıklanabilir? Bu vakanüvislerin belki de en tanınanı Âşıkpaşa-zâde böyle olayları yazıya geçirmekle kalmıyor, bize

bu olayların doğruluğunu şahsen temin edebileceğini söylüyor. İlk Osmanlıların yaptıkları, pagan özellikleri nedeniyle Âşıkpaşa-zâde'nin İslam anlayışına ters idiyse bunları niçin örtbas etmiyor ya da yalnızca söylenti diye kaydetmiyor? Tersine kendisinin bu söylencelere inancını vurguluyor. On beşinci yüzyıl sonunda eserini yazdığı İstanbul'da o da mı "şamanist" idi?

Benim buradaki maksadım Osman ve ailesinin saygınlığını korumak ya da "iyi Müslüman" olduklarını saptamak, ya da mesleklerinin ta başından beri Müslüman olarak kabul edildiklerini göstermek değil. Gene de Osman'ın mesleğinin son döneminde ihtida ettiği üstüne bir argüman kurulabilir, ancak bu argüman ima edilmek yerine kurulmalıdır. Üçüncü bölümde böyle bir savdan yana kullanılabilecek birkaç kanıta, ben kendim zorlama olacağına inansam da, değineceğim. Kimi erken Osmanlı âdetlerinin, belki de çoğunun doğru-inanışlara aykırı düşebileceği gerçeğine de gözümü kapamak istemiyorum, ancak bu, onların İslam'a bağlılıklarının çok gevşek olmasını ya da gazâ etosunu benimseyecek kadar içtenlikli olmamasını gerektirmez. Gazâ etosunun "doğru İslam"la ne ilgisi var ve bir din savaşçısı buna neden uymalıymış?

Bu bağlamda ilk Osmanlıların dinlerine ya da komşularına karşı tutumları hakkında Lindner ve başkalarının gözlemlerinin yeni kanıtların bulunmasına dayanmadığına dikkat etmeliyiz. Wittek, belki de ilk Osmanlılar üstüne yazanların hepsi, Osmanlılardaki uzlaşmacı tutumdan ve doğru-inanış sayılamayacak âdetlerden ve öteki Müslüman emirlerle savaşlarından haberdardı. Ancak Arnakis'ten başka hiçbiri bu gerçekleri gazâ ruhuna aykırı görmemişti. Daha önce de gördüğümüz gibi Arnakis, Wittek'e karşı temel itirazlarının ikisini de 1947 gibi erken bir tarihte yapmıştı: Bursa yazıtı ile Ahmedî'nin tarihi, daha geç dönemlerin ideolojisi olarak bir yana atılabilirdi ve gazâ ruhu ile ilk Osmanlıların gerek Bizanslı komşularına gerekse İslam öncesi inançlara düşman olmayan davranışları arasında bir çelişki vardı.[67]

Ancak gazilerin eylemlerinin neden dinî düşmanlık, katılık ve "kusursuz İslam" tarafından yönetilmesi beklenilsin? Wittek'in gazi ortamını ve onların etosunu betimlemesi, tarihî gerçekler olduğuna inandığı şeylere dayanıyordu, önsel (*a priori*) bir gazâ tanımına değil. Yani Osmanlı vakanüvislerinden çok daha önce yazan Ortaçağ Müslüman yazarları tarafından gazi denilen ve İslamın uç bölgeleriyle ilişkilendirilen belli bir toplumsal tipin betimlenmesini göz önüne alan, şer'î değil fakat tarihî bir tanımdı.

Dânişmendnâme'nin son derece idealleştirilmiş dünyasında işbirliği ve içine kabul etme, Müslüman olma üzerine dayanır. Ancak kimi başka gazi destanları, daha esnek olmaya hazır. *Kitâb-ı Dede Korkut*'u oluşturan öyküler in ortasına sıkıştırılmış, Kuzeydoğu Anadolu uç boylarında, Trabzon Rum İmparatorluğu dolaylarında geçen bir öykü var.[19] Öykü, "men kanlu kâfir eline varmadın ol varmış, mana baş getürmiş ola" diyerek bir gelin arayan Kan Turalı adında "cılasun" ile başlar (Bu öykülerde iktidar arayışı ile sevgiliye yönelik arzu iç içedir). Ancak bu iri laflardan sonra Trabzon tekvurunun kızına âşık olur ve onunla evlenebilmek için gayretle çalışarak üç zorlu canavarı yener. Bu canavarları gereğince yenince, tekvur "Vallahi bu yigidi gözüm gördü, gönlüm sevdi" der. Gene de sözünden döner, altı yüz adamı ile "serhadde" eğlenen sevgililerin üzerine çullanır. Genç çift, düşmanı püskürtür ama Kan Turalı yaşamını bir kadının kurtarmasını kabul etmekte güçlük çektiğinden, birbirine düşerler. Ancak kız ona bir ok atar ve "başında olan bit ayağına in"en delikanlı derhal vazgeçer. Kan Turalı'nın şimdi bütün yapabileceği, saydam ve gecikmiş bir kurnazlıkla, onu "sına"dığını söylemektir. Sonra kucaklaşıp, "Tatlu damağ verüben soruş"urlar, sonunda da dört nala, Dede Korkut'un kopuzu ve "gazi erenler başına ne geldügün" anlatan öykülerle şenlenen düğünlerinin şölenine giderler.

Bu öyküde, gerçek bir alp varsa bu, delifişek savaşçı etosu ile açıkça alay edilen Kan Turalı olmayıp Selcan Sultandır, hiçbir yerde de Müslümanlığa geçtiği açıkça söylenmez. Yiğit gaziye aşkının ise, hiç olmadığı kadar başlangıçta, onun kim olduğu ya da ne simgelediği ile bir ilgisi yok; genç kız onu gördüğünde, "taraklığı boşaldı, kedisi mavladı, avsıl olmuş dana gibi ağzının suyu akdı... 'Hak Taâla atamun gönlüne rahmet eylese, kâbin kesip meni ol yigide verse'... dedi", diye okuyoruz (sözlü temsillerin sayısız dinleyicisi de buna yakın şeyler işitmiş olsa gerektir). Gazâya alkış tutmanın gerisinde Kan Turalı öyküsü, bir sınır ortamında kâfirlerle ilişkilerin karmaşık gerçekleri hakkında örnek alınacak bir ders barındırıyor ve bağnaz savaşçılarla dalgasını geçerek eğlendiriyor. Bu, Turalı adlı Akkoyunlu beyi on dördüncü yüzyıl ortalarında Trabzonlu imparator III. Aleksios Komnenos'un kızı ile evlendiği zaman özellikle uygun düşmüş olabilir.[20] İki devlet Akkoyunluların dinî bir anlam yüklediği bir kavgaya tutuşmuştu; ancak bu, böyle bir evliliği olanaksız kılmamış, birbirlerinin ülkelerine karşılıklı ziyaretlere ve daha başka evliliklere yol açmıştır. Bu öyküyü, yalnızca, şu ya da belli başka bir evliliğin etrafındaki "gerçek" olayların çarpıtılmış bir anlatılışı olarak görmek, fazla-

sıyla bir bönlük ve Dede Korkut'un ya da her kimse öykücünün inceliğine haksızlık olurdu. Ama eski bir destan, Ortaçağ sonları Anadolusu'nun gerçeklerine hitap etmek, esnek bir gazâ ideolojisi anlayışı içinde onlara bir anlam vermek üzere işlenmişe benziyor. Anlatıcı şunu demek ister gibi: Gazâ, öykünün başında Kan Turalı'nın anladığı kadar bağnazca anlaşılırsa pek çok şaşkınlıkla karşılaşılacaktır; fakat savaşçı kendini gerçekliklere uydurunca sonunda gene kazanır, kendi tarafı da kazanır.

...

On Beşinci Yüzyıldaki Ayrıktarih:
Seyyid Alî Sultan'ın Yaşamöyküsü ve Hâcî İlbegi Masalları

[Lindner'in ilk Osmanlı tarihlerini soğana benzetmesine karşılık bizim sarmısak imgesini tercih edişimizin sebebi] gazilerin başarısının çeşitli "tarihî" anlatılardaki değişik öyküleridir. Kaynakların kimisi bize aynı geleneğin değişik zarları olarak görülemeyecek almaşık öyküler sunduklarında hiç kuşku bırakmıyor. Hele bir kaynak var, anonim tevârîhin en serti bile, Âl-i Osman hakkında yapacak doğrudan bir eleştirisi olmayan bu kaynakla karşılaştırıldığında yumuşak kalıyor. Burada Batı Anadolu gazilerinin en parlak başarılarından biri olan Trakya'nın fethi onurunu, bilinen bütün öteki vekayinamelerden korkunç değişik bir biçimde bölüştüren küstah bir "ayrıktarih" ile Osmanlı tarih yazıcılığına bir meydan okuma var.

On beşinci yüzyıl uç boyu öyküleri sağanağı içinde bilmece gibi bir kaynak olan *Seyyid Alî Sultan Velâyetnâmesi*'nin ayrıntılı bir çözümlemesi burada uygun düşmeyecek.[144] Kahramanlarından birini iftiraya karşı, yandaşlarını da kimi haklarının kaybına karşı savunmaya çalışır gözüktüğü gerçeğine göre, büyük olasılıkla II. Mehmed'in istimlâk atılımı sırasında ya da hemen sonrasında, Mehmed'in oğlunca zarara uğrayanların haklarının ve ünlerinin geri verildiği zaman yazılmıştı.

Bu yapıtın en ilginç yanı, kabul görmüş Trakya fethi öyküsünün çizgisinden köklü ayrılışı. Âl-i Osman burada da bey ailesi ve gerçekte Osmanlı padişahı kahramandan daha yüksek bir politik yetke, ancak öteki gazilerin rolü herhangi bir Âl-i Osman vekayinamesinde bulunanından daha büyük. Yapıtın gerçek kahramanları, Kızıl Deli de denen, düşünde Peygamber'i görmesi üzerine Horasan'daki yurtlarından Rûm illerine giden Seyyid Alî Sultan ile yoldaşlarıdır. Seyyid Alî ve yoldaşları tam bir derviş ve savaşçı bileşimidir; askerî rolleri benzer bir bileşim sergileyen başka çoğu ermişten, Sarı Saltuk'tan bile, daha belirgindir. Kahramanlarımız Rûm'a gelir gelmez Hacı Bektaş'a bir

saygı ziyareti yaptıklarına göre yapıt, kesin olarak, (Yunan Trakyası'nda, şimdiki adı Dhidhimoteichon olan Dimetoka yakınında) Kızıl Deli geleneği Bektaşilik içine alındıktan sonra yazılmıştır. Hacı Bektaş bunları kutsayıp her birini ayrı kurlara (rütbe) atadıktan (Horasan hammaddesini Rûmî düzene soktuktan) sonra, Çanakkale Boğazı'nın Anadolu kıyısında güçlerini Rumeli'ne geçirmenin yolunu düşlemekte olan Osmanlı sultanına katılırlar. [145]

Süleyman Paşa, Osmanlı tarih yazımına göre Trakya'da ilk fetihlerin kahramanı olan Osmanlı şehzadesi, burada da geçişi başaran güçler arasında; ama önder değil. Osmanlı vekayinamelerinde çarpıcı bir öykü olan ölümü burada pek önem verilmeden anlatılıyor; girişimin geleceği bakımından da bir şey ifade etmiyor. Daha can alıcı olan, Trakya fetihlerinde kesintisiz bir Osmanlı yönetimi kurgusundan sapmayan başka Osmanlı vekayinamelerindeki gibi, Süleyman Paşa'nın yerine sonradan I. Murad olan, kardeşinin geçtiği söylenmiyor. [146]

Osmanlı vekayinamelerinin diğer bir kahramanı ve I. Bayezid'in damadı Emîr Sultan bu yaşamöyküsünde boy gösterir ama çok daha önemsiz bir konumda. [147] Anadolu'ya Seyyid Alî eşliğinde gelir, Hacı Bektaşça Seyyid Ali'nin ordusuna sancaktar atanır. Fatihler, Trakya'da zaferden zafere koşarken, abdest alacak su bulamadıkları bir şehre varırlar. Kuyudan ya da kendisine gösterilen saygıdan memnun olmayan Emîr Sultan değneğini acele ile yere saplar ve bir pınar belirir. Öteki gazi-dervişlerin bu işe sevinmesini beklemeyin sakın; sûfîlik-alplik yollarına karşın bu yarışkan topluluk içinde eşitler arasında değerbilirlik, zorunlu kabul edilmemeli. Seyyid Alî, Emîr Sultan'ı, bu güce sahip onca insan varken "tizlik" etmesinden (yani, gösterişçiliğinden) ötürü önce azarlar, sonra da öldürücü bir nazarla dünyasından eder. Derviş-fatihler, merhumu, keşfettiği pınarın yanı başına gömdükten sonra, yeni maceralara doğru yola koyulurlar. [148]

Irène Beldiceanu-Steinherr (Kızıl Deli takma adlı), Seyyid Ali'nin pek âlâ, Orhan Bey'in 1330'lardan başlayarak birkaç aşamada beyliklerini almaları üzerine Osmanlı güçlerine katılan Karasi gazilerinin önde gelen kişisi, Hacı İlbegi olabileceğini ileri sürmüştür. [149] Osmanlı tarihçiliği Karasi gazilerinin katılımını, genel olarak, Osmanlı önderliğinde din uğruna savaşa hizmet vermekten mutlu aynı görüşteki savaşçıların kardeşçe bir bütünleşmesi olarak gösterirse de, ilişkinin pek öyle pürüzsüz olmadığının çeşitli belirtileri var. Ne de olsa Karasililer, bu uç boylarında han sanını tek benimseyenler olmanın ötesinde, soylarını Danişmendlilere bağlamakla, gazâ önderliğinde iddiaları da az buz olmasa gerekti. Ayrıca Osmanlıların kendilerine kattığı

Karasi savaşçılarından kimilerinin, yani Hacı İlbegi ve yoldaşlarının, Selçuk soyundan olma iddiası vardı.[150] Bu iddiaların komşularınca ya da hatta kendi uyruklarınca kabul edilip edilmediğini bilemeyiz, ama Karasililerin kendilerini ne gözle gördüğünün ipuçlarıdır bunlar.

Bu durumda, bu savaşçılarla Osmanlı hükümdarı arasında açıkça anlatılmamış ama belirgin anlaşmazlık izleri bulmak şaşırtıcı değil. Anonim vekayinamelerin kimileri, Meriç Irmağı boyunda Sırp güçlerine karşı 1371 zaferinin Osmanlı yanlısı yorumunu anlattıktan sonra, Sırpları, Osmanlı ordusu hâlâ uyurken, İlbegi'nin insanüstü bir kahramanlıkla yendiği bir varyant aktarıyor. Ayrıca, bu vekayinamelerin kimileri İlbegi'nin I. Murad'ın buyruğu ile, üstelik de bir kul tarafından, idam edildiğini söyler, vekayinamelerin çoğu ise İlbegi'nin ölümünü atlamayı yeğler.

Ölümünün kesin mahiyeti ne olursa olsun Osmanlı tahrir defterlerinde İlbegi gibi bir fatihin adına hiçbir mülk ya da vakıf bulunmaması tuhaf. Belki de İlbegi'nin ününe karşı Osmanlı yanlısı bir tavrın sonucu olarak, yaşamöyküsünün bir başka yorumunda, aile topraklarını Orhan'a verdiği için kendi kardeşini öldüren Kabil benzeri bir kişi olarak görünür. Ancak Bergama halkı İlbegi'nden öyle nefret eder ki onu yakalayıp kenti Orhan'a verirler; İlbegi zindanda iki mutsuz yıl geçirdikten sonra ölür.[151]

Yukarıda anılan Osman ve Dündar öyküleri gibi bir Hacı İlbegi rivayetleri dolaşımda idi besbelli ve bu Kızıl Deli geleneğinin yaratılması ile bağlantılı olabilir.[152] Burada benim bakış açımdan İlbegi'nin kendisine yakıştırılanları gerçekten yapıp yapmadığı, idam edilip edilmediği ya da, bayağı olası göründüğü halde, Seyyid Alî ile özdeş olup olmadığı, hiç önemli değil. Bir vakitler yaşamının ve maceralarının birbirleriyle uzlaşmaz değişik varyantlarının olduğu kesin. Bu öykülerin ve Kızıl Deli menkıbesinde anlatılan olayların genel anlamı, ikisi bağlantılı olsun olmasın, Trakya'daki kimi önemli gazâ başarılarının onuru için Osmanlılar ile öteki gazilerin çekiştiğini gösteriyor. Bu farklılığı kaydetmek, kimin haklı olduğunu bulup çıkarmaktan daha önemli olabilir. Bir sonraki bölümde bu olayların tarihine yeniden geleceğiz, ancak bunların tarihî gerçeklikle ilişkisi ne olursa olsun, hem uzak hem yakın geçmişi kendilerinin kılma kavgası, kesinlikle erken-dönem Osmanlı gerçekliklerinin bir parçası idi ve bir zamanlar güncel gerilimlere anlam katarak yansımış olmalıdır.

Trakya'nın alınışının değişik öykülerinin, erken Osmanlı tarihi üstüne kaynaklarımızda önemli bir gerilim çizgisi temsil etmesinde şaşılacak bir

şey yok. Uç boyu enerjilerinin ve gazi etkinliğinin boğazın öte yakasına yerleştirilmesi, Balkanlar'a açılan Trakya kentlerinin fethi ile birlikte, Anadolu gazilerinin en önemli başarılarından birini oluşturur ve bunun en sonunda Bizans'ın yazgısını belirlediği ya da hiç değilse Güneydoğu Avrupa'da Türk-Müslüman varlığını sağlama bağladığı ileri sürülebilir. Sonraki bölümde ele alacağımız üzre Rumeli'ne geçtikten hemen sonraki yirmi otuz yıl özellikle gerginlik doluydu. Yeni kurulan Osmanlı devleti, bu dönem boyunca benzer koşullar altında ortaya çıkan birçokları gibi parçalanma tehlikesi ile karşılaşmıştır. Ancak Âl-i Osman [eski gazi müttefikleri ve komşuları üzerine üstünlüğünü kurmakta öncülerinin ve rakiplerinin hepsinden daha başarılı çıktı, çünkü onları,] adım adım düzenli olarak, eylem ve görevleri merkezileşmiş sultanlık bir devletin buyruklarıyla düzenlenen kumandan ve tımarlılara dönüştürmeyi becerdi. Tarihin, onları anıyorsa, temel olarak Osmanlı devletinin gelişmesindeki hizmetlerinden dolayı anması şaşırtıcı değil.

...

Yahşi Fakih'e göre başka bir Osmanlı başarısı haberi yayılıp Osmanlı illerine başka tür bir nüfus çekiyordu: Âşıkpaşa-zâde büyük bir olasılıkla Orhan'ın imamının oğluna dayanarak ilk Osmanlılara "adl ü dadı" diyor, fethedilen toprakların kaçan köylülerini gerisin geri köylerine getirtiyordu. "Vakıtları kâfir zamanından dahı eyü oldı belki. Zîrâ bundağı kâfirlerün rahatlığın işidüb gayrı vilâyetden dahı adam gelmege başladı." [32] Türk fetihlerini Müslümanlara da olmayanlara da adalet, eşitlik ve vergi indirimi getiren bir tür "kurtuluş hareketi" olarak yazan modern [Türk] bilim adamları genel olarak ve büyük ölçüde doğru olarak şovenist savunmaya kapılanmış olarak algılanıyor. Fakat bir geç ortaçağ tarihçisinin bu iddiasını nasıl anlayacağız? Kuşkusuz o da propaganda yapıyor olabilir ancak propaganda bile içinde yatan ilkelere yönelik belli bir ilgi yansıtır. Gerçekte fatihin fethedilmiş halkın yazgısıyla ilgilenişi konusu pek çok uçboyu öyküsünde bulunur. Anonim tarihlerde on beşinci yüzyıl Osmanlı yönetimi, Müslüman olmayan uyruklarını eskisi kadar adil ve hafif vergilendirmediği için açıkça yeriliyor. Vergide ölçülü olmaya gösterilen bu özen, geç kaynakların daha önceki vergilere ışık tuttukları ölçüde, Osmanlı kanunnameleri tarafından teyid ediliyor. Örneğin 1530 Bayburt kanunnamesine giriş, yöre halkının (Akkoyunlu) Uzun Hasan'ın daha önceki yasalarının yükünü taşıyamadığına işaret ederek, bütün kanunu karşılaştırmalı bir görüş açısına yerleştiriyor. Uyruklarının iyiliklerinin "mûcib-i devâm-ı devlet ve bâ'is-i nizâm-ı memleket" olduğunu anlayan

Osmanlıların yeni rejiminde, dolayısıyla "bâ'zı maddeler reî' ba'zı hususlar tahfîf olındı". [33] İlk Osmanlılar ölçülü vergi koyma bakımından, galiba, bir rekabet durumu ile de karşı karşıya idiler; karşıtlarından en azından biri, Aydınlı Umur Bey, Denizli'deki bir yazıtta yerel bir vergiyi kaldırdığını övünçle bildiriyordu. [34]

Ancak bu kimseyi şaşırtmamalı, modern savunmacılık ile de denkleştirilemez. Burada kanunnamenin yazılışının açıkça gösterdiği gibi pragmatik düşünceler söz konusu idi: Hükümdar ve uyruklar arasındaki gerilimi, özellikle bu yönetim çok yeni ve belki güvenliksizken, göreli yumuşaklık ve denlilik azaltabilirdi. Ayrıca politik istikrarsızlık, göçer ve akıncı etkinliği Anadolu'da kırlık bölgenin önemli bir bölümünde yıkıma ve nüfus azalmasına yol açmıştı; kendine ciddî bir politik gelecek biçen her girişim, egemenliğindeki yerlerde üreten, vergi veren uyruklar ister. Tarım nüfusunun yerinden edilmesine büyük ölçüde Türk aşiretlerinin hareket, baskın ve yerleşmesi neden olmuştu, ancak bu aşiretlerden herhangi biri yönetme işine koyulacaksa önceliklerinin doğal olarak yeniden tanımlanması gerekecekti.

Bu bağlamda Âşıkpaşa-zâde'den Hammer, Gibbon, eleştiricileri ve Lindner'e dek erken Osmanlı tarihi çalışmalarının hepsinde bir biçimde boy gösteren düş öyküsüne yeniden göz atmaya değer. Bu tarihçiler, en azından Hammer'den beri benzer düş söylencelerinin pek çok başka devletlerin kuruluş anlatılarını süslediğini biliyorlar. Aşırı-usçu bir duyarlılık için bu, öykünün toptan bir yana atılmasının ya da boş inanca dayanan dindarlıklarını okşama (ve onları itaat için kandırma?) anlamında "halkın psikolojik gereksinimlerini" gidermek üzere basit bir düzen olarak anlaşılmasının gerektiğini gösterir. [35] Ancak katıksız bönlük temel varsayımına razı olmayanlar Roy Mottahedeh'nin, ortaçağ İslam tarihinden örneklere dayanarak ileri sürdüğü, bu tür düş anlatılarının bir egemenlik sözleşmesi temsil ediyor olarak da görülebileceği, parlak fikrinden yararlanabilir. [36] Osman, bölgedeki birçok başka savaşçılar gibi, düş görmenin özgül olmayan anlamıyla, gerçekten hükümdarlık düşlemiş olmalıdır. Hurucundan sonra bir noktada kendisinin ya da torunlarının politik girişimine ilâhî bir sözleşme onayı vermek için düş öyküsünü ileri sürmüşlerdir, ancak düşün gerçekliği üzerinde uzlaşma, bütün sözleşmeler gibi, ilâhî onayı olduğu için Osman'ın soyunun erkinin kabul edilmesi gerektiğine işaret etmekle kalmıyor, karşılığında Osman Ailesinin birtakım yükümlülüklerinin olduğunu ifade ediyordu. Düş, uyruklar için bir güvenlik ve refah sözü (ve andı?) içermiyor muydu? Öyleyse düş anlatısı,

bir bakıma, siyasal uzlaşma arayışına yönelik bir çalışma yöntemi olarak işlev görüyordu.

Düş söylencesi bir sözleşme olarak anlaşılabilirse yorumcu (Ede Bali ya da Abdül'azîz veya Hâcı Bektaş) bu işin senet niteliğinin noteri olarak görülebilir. Sözleşmeyi doğrulayan ve kamu alanında meşruiyet sağlayan o. Bu, bir şeyhe her cülusta yeni padişaha kılıç kuşandırdığında böylelikle de, noterliği ile diye ekleyeyim, güç devrini onaylayıp sözleşmeyi yenilediğinde verildiği söylenen rolden farklı değil. [37] Osman'ın düş yorumcusunun kimliği gibi değişik Sûfî tarikatları arasında bir çekişme alanı olan bu törenin erken tarihi, çok yazık, sırlar içine gömülü. Böyle bir törenin on dördüncü yüzyılda gerçekten yapıldığı bile belli değil. Düş söylencesinin kendisine gelince, hiç değilse bizim elimizdeki haliyle, Osmanlılarda yerleşiklik tercihi belirdikten sonra işlenmiş olsa gerektir, çünkü, açık içeriğini çözümlerken Lindner'in derin bir görüşle gösterdiği gibi, onların yönetimi altında özellikle yerleşik bir gelecek görüşü sunuyor.

Osmanlı yönetimini kabul edilir ya da katlanılabilir kılmakta ılımlı vergilendirmenin rolü ne olursa olsun bu, Osmanlılar ya da başkalarınca yaratılan sürekli karışıklıktan sonra bir yere Osmanlı ya da başka bir tür istikrarlı yönetim altında gelecek olan güvenlikle desteklenmiş olsa gerek. Kuzeybatı Anadolu'ya bakarsak, yöre köylüleri o denli bunalmışlardı ki 1294'te bir düzmece Lahanes isyanına katılmaya hazırdılar.

Bütün bunlar merkezî Bizans hükümetinin bu bölgeye olan doğrudan ilgisinin azalmasıyla muhakkak kolaylaşmıştır. [38] Leşkerîler sonrası dönemde imparatorluğun politik dikkati batıya yönelince, Bitinya öneminin bir kısmını yitirmiş, savunması ihmale uğramıştı. Yöredeki imparatorluk uyruklarının düş kırıklığı, büyük olasılıkla Lindner'in işaret ettiği gibi, İznik Leşkerî yönetimi altında yüksek düzeyde bir güvenlik ve istikrar görmüş olmaları yüzünden artıyordu. Ancak Bitinya'nın o zamanki bu "geri" konumu, Osmanlılar açısından, yalnız karşılaştıkları zayıf savunma dizgesi yüzünden değil, büyük devletlerin çok dikkatini çekmeden yayılabildikleri ve kendi devletçiklerini inşa edebildikleri için de yararlı olmuştur. Hıristiyan oturanlarının imparatorluk hükümetlerinden sıkı sıyrılmış görünen bu unutulmuş yörede, eski Bizans uyruklarını Osmanlı tarafına kazanmak ya da Osmanlı gücünün yerleşmesine kucak açmak değilse bile, en azından boyun eğdirmek için fırsatlar artmıştı.

...

Cem Sultan adına derlenen *Saltuknâme*'de çeşitli bölümler, kitabın Osmanlı ailesi ya da bu şehzade ile gazi çevresi arasında bir uzlaşma sağlamaya yönelik tasarlandığı izlenimi veriyor. Burada Rûm gazilerinin dört yıl süreyle para bastıkları ve Saltuk adına [Cuma] hutbe[si] okuttukları söyleniyor -Osmanlı egemenliğini kabul etmeye karşı küstahça bir direnç yansıtan, su götürmez egemenlik simgeleri. Ancak Saltuk'un kendisinin bu tür eylemi onaylamadığı, Âl-i Osman'ın üstün hakkını kabul ettiği ve bütün gazileri Osman'ın ailesi çevresinde toplanmaya çağırdığı söyleniyor. *Saltuknâme* yazılışı zamanında, 1474 dolaylarında, gazilerin hizmetlerine adil bir karşılık almadıkları kanısını yansıtıyor.

İstanbul'un fethi ve bu kentin, güç orunu başkente dönüştürülmesi, bu açıdan, en önemli ânı oluşturur çünkü bunlar gazileri kıyıya iten politik görüşün belirginleşmesini temsil eder. Edirne başkent olarak rolünü yitirdikten sonra yazılan anlatıya göre Saltuk, fetihten çok önce bu yöreyi ziyaret eder ve geleceğin Müslüman hükümdarlarını uyarır:

> "Kim [bütün] Rûm elini fethetmek istiyorsa Endriyye'de konaklasın. Kim küffar ve düşmanı yok etmek istiyorsa Edirne'de kala, çünkü gazi ocağıdır. Gazâ için daha iyi yer yoktur. Bu dünya yüzüğe benzer; Rumeli yüzüğün mührü olup bu yüzüğün merkezi Endriyyedir. Bu Rûm [eli], parmağındaki yüzük gibi kimde ise, yüzüğünün merkezi [yani payitaht] burası olmalı. Burası Rûm [eli]'nin harimidir."

Ermiş, Mehmed adlı bir sultanın çıkıp İstanbul'u fethedeceği; kentin eninde sonunda "yolsuzluk, zina, oğlancılık ve zulm" yüzünden yok olacağı, ama "Müslümanlar gazâyı bırakmadıkça" Edirne'ye bir şey olmayacağı kehanetini de yapar. [64] Daha sonra, Bizans başkentinin kuşatılması sırasında Sarı Saltuk bir düşte II. Mehmed'e görünür ve ona kentin anahtarlarını verir ancak genç sultana bu anahtarları Edirne'de tutmasını ve "gazilerin kadim ve mukaddes yurdu" olduğundan bu kenti hiç unutmamasını söyler. [65]

Burada, İstanbul'da kapıkulu denetiminde bir merkezî yönetimin gücü karşısında gazilerin düştüğü şaşkınlığın dile getirilmesini bulmuyor muyuz? *Saltuknâme* derleyicisi, Cem'in sultan olursa "gaziler ocağı" Edirne'de oturma sözü verdiğini de söylüyor. Bu, gaziler için onur ve güçlerini geri verecek bir yönetim değişikliği idi. Cem için ise, gelecekteki sultanlık girişimi için destekçilerini belirliyordu. [66] Cem'e sonraki taht savaşımında karşıtlık, gerçekten de Bayezid'i kayıran ve tahta geçirmeyi başaran kimi önemli devlet adamları ile kapıkulu ordusundan gelmiştir. Ondan sonra kul-tabanlı bir yö-

netimin gücü onaylanmış ve gaziler bir daha Osmanlı devletine yön vermekte önemli bir rol oynamamıştır. Edirne yanlısı grubun güçenikliği bir süre daha canlı kalmış olabilir; bir sonraki kuşağın taht kavgalarında (1511-12) bir tarihçinin, Edirneli Rûhî, kul askerlerinin adayı ve galib Selim'i eleştirmesi büyük olasılıkla rastlantı değildi. [67]

Ancak başkenti İstanbul'dan taşımak, imparatorluğun son günlerine dek Osmanlı politik tarihindeki simgesel içeriğini korumuştur. II. Osman (1618-22) kul ordusunun gücünü denetim altına almak istediğinde başkenti, Bursa, Edirne ya da Şam olduğu söylenen, başka bir kente taşıma tehdidi savurmuştu. 1703'te Yeniçeriler (loncalar ve İstanbul ulemasıyla bilece) isyan halinde Sultan II. Mustafa'nın (1695-1703), söylentiye göre yeniden Osmanlı başkenti yapmak niyetiyle, yıllardır kalmakta olduğu Edirne'ye yürüdüler; II. Mustafa zorla tahttan indirildikten sonra daha yeni seçilmiş Sultan III. Ahmed İstanbul'a ancak kentten ayrılmayacağına söz verdikten sonra götürülmüştür. II. Mahmud'un (1808-38) Yeniçerileri, aşırılıklarını dizginlemezlerse, ailesini alıp İstanbul'dan gitmekle tehdit ettiği söylenir. Sonunda da Osmanlı politik düzeninden son kopuşun simgesi olarak Ankara'nın, Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti seçilmesi üzerine fazla söze gerek yok.

Bu olayların gazi çevreleriyle bir ilişkisi yok; on altıncı yüzyıldan sonra uç savaşçılarından politik bir güç olarak söz etmek bir zaman karmaşası olur. Gene de Cem'in Edirne'de kalma sözünden Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti olarak Ankara'nın seçimine kadar, bu olayları bağlayan düşünce zinciri apaçık; Osmanlı politik tarihinin "uzun yaşamı"nda "İstanbul'a karşı başka bir kent" politik gerilimi, değişik sosyopolitik çıkarlar, tercih ve görüşler belirleyen simgesel olarak güçlü bir dingili temsil ediyordu. Uzantısı boyunca merkezî devlete karşı anlamlı bir karşıtlığın görülebileceği bu dingilin ilk ortaya çıkışını, *Saltuknâme*'de (İstanbul'a karşı Edirne görünümünde) buluyoruz.

İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı imparatorluk politikalarının kesin pekişmesi, en azından 1370'lerden beri aşınan özerkliklerine indirilen son darbeyi temsil ettiğinden on beşinci yüzyılda bu karşıtlık Rumeli gazi çevrelerinden geliyordu. Gazi ortamını derinden solumuş ve içinde bulundukları kötü durumu anlamış o dönemin kimi yazarları, Osmanlı hanedanının tarihini, geçip gitmiş bir dönemin idealleştirilmiş bir uç toplumunun ahlak, töre ve yaşam biçemine padişahın gitgide yabancılaşması olarak izlememizi sağlayan, birbirleriyle bağlantılı bir anlatılar derlemesi *Tevârih-i Âl-i 'Osmân*'da, gazilerin güceniklik duygusunu dile getirmeyi becermiştir.

Gazilerin ilk Osmanlı tarihinde oynadığı rolün ve derviş, göçer ya da kapıkulları gibi başka toplumsal gruplarla ilişkilerin ayrıntılı bir incelemesine kalkmak gerçekçi olmazdı. Burada ana amaç Ortaçağ Anadolusu'nda bir gazi ortamından söz edilebilirliğini göstermekti. Gaziler, Osmanlı tarihinin ilk iki yüz yılında etten kemikten insanların oluşturduğu belirgin bir toplumsal gruptur. Osmanlı devletinin doğuşunda oynadıkları rol ne olursa olsun, kâfirlere karşı amansız savaşçılar olarak Osmanlı ulemasının sanal yaratıkları değillerdi. Onlar, kendi töre ve inançları ile, pek çok başarı kazandığından sonunda üyelerinden kimilerini yiyen bir koalisyon içinde çıkar ve ittifakları olan Ortaçağ Anadolusu uç toplumunun belirli bir kesimini temsil ediyordu.

Bu koalisyonun çoban aşiretler, en sonunda da sapkın dervişler benzeri pek çok başka öğesi gibi gaziler de, bir vakitler kendilerinden biri, gazi beglerinden biri olan Osman'ın ailesi önderliğinde emperyal bir merkezî devletin ortaya çıkmasıyla eninde sonunda yönetici katmanın dışında bırakılan, somut bir toplumsal grubu temsil ediyordu. Bu değişikliğin parlak bir örneği, Osman'ın ünlü savaşçı yoldaşlarından birinin soyundan gelen eski ve parlak bir uç beyleri ailesinin on altıncı yüzyıl mirasçısı, kendisine Bâb-ı Âli'nin kararlarına göre gazâ etkinliğini kesmesi söylenen Mihaloğlu Alî Beg'dir. Oysa akın, eskiden, yerel ya da yöresel boyutlu ve yakın sonuçları bakımından bir gazi için esasında kişisel bir kazanç işi idi, şimdi ise uluslararası Realpolitik alanında bir konu olup çıkmıştı. Dolayısıyla, Muhteşem Süleyman Habsburglularla bir barış antlaşması yapıp berkitmeye karar verince, Mihaloğlu'na onların topraklarına akın düzenlemekten kaçınma buyruğu veriliyordu. Bunun gazi için ne anlama geldiğini, kendisini sık sık İstanbul'un [Galata] semtindeki meyhanelere taşıyan şaraba düşkünlüğü yüzünden Galatalı Ca'fer diye ünlü bir kadı ve ozan, Nihâlî, ince bir benzetmeye sıkıştırmış: "Mihaloğlı'na uçda sancak virüp uç işletme diyü yasak itmek, bana Galata'yı virüp şarab içme dimeğe benzer." [68]

İngilizceden çeviren: Ruşen Sezer

Notlar

7 Selçuk kervansarayları hakkında bkz. Kurt Erdmann, *Das Anatolische Karavanserail des 13. Jahrhunderts* (Tübingen, 1961) ve M. Kemal Özergin, "Anadolu'da Selçuklu Kervansarayları", *Tarih Dergisi* 15 (1965), s.141-70. Bu yöreyle ilgili olarak dünya ekonomisi üzerinde en yeni çalışma Janet Abu Lughod'un kitabıdır: *Before European Economy: The World System, A.D. 1250-1350*, New York, 1989. Türk istilâlarından sonra Ortaçağ Anadolu ekonomisindeki değişikliklere ayrıntılı bakış için bkz. Michael Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy*, c.300-1450, Cambridge, 1985.

8 Elizabeth A. Zachariadou, *Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415)*, Venedik, 1983. Uluslararası fuar için bkz. Faruk Sümer, *Yabanlı Pazarı*, İstanbul, 1985; Anadolu'da Moğol yönetiminin genel bir değerlendirmesi için bkz. Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* I (1969), s.1-147. On üçüncü yüzyıl sonlarında yerel para basımında çoğalma olduğu söyleniyor; bkz. Rudi P. Lindner, "A Silver Age in Seljuk Anatolia", *"Türk Nümismatik Derneğinin 20. Kuruluş Yılında İbrahim Artuk'a Armağan*, İstanbul, 1988 içinde.

9 Marshall Sahlins, *The Islands of History*, Chicago, 1985, s.79.

10 Âşıkpaşa-zâde, Giese edisyonu, s.9-10; Atsız edisyonu, s.95.

11 Bu görüş için bkz. "Turks and Trojans in the Renaissance", *Modern Language Review*, 47 (1952), s.330-33; Agostino Pertusi, "I primi studi in Occidente sull'origine e la potenza dei Turchi", *Studi Veneziani* 12 (1970), s.465-552; Steven Runciman, "Teucri and Turci", *Medieval and Middle Eastern Studies in Honour of Aziz Suryal Atiya*, yay. S. Hanna, Leiden, 1972, s.344-48 ve F.L. Borchard, *German Antiquity in Renaissance Myth*, Baltimor, 1971, s.85 ve 292.

12 Bu sözler, Yunanca yazılmış olup, Mehmed döneminin resmî vakayinamesi denebilecek tek eserden alınmıştır: Mihalis Kritovulos, *Târih-i Sultân Mehmed Hân-ı Sânî*, çeviren Karolidi, İstanbul, 1338, s.161. Karolidi çevirisinde atlanan "Hellenler" sözcüğü, İngilizce çeviride yer almıştır: *History of Mehmed the Conqueror*, çev. C.T. Riggs, Princeton, 1954, s.181-182.

27 İsmail Kaygusuz, *Onar Dede Mezarlığı ve Adı Bilinmeyen Bir Türk Kolonizatörü: Şeyh Hasan Oner*, İstanbul, 1983, s.10.

28 Mustafa Âli'nin *Künhü'l-ahbar*'ından alınan bu parçayı bulan ve anan, Cornell H. Fleischer'dir: *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul, 1996, s.263.

65 *Eş-Şakâ'ik un-nu'mâniye*, ad değişikliğiyle genişleterek çev. Mecdi Efendi, *Hadâ'ik uş-şakâ'ik*, yay. A. Özcan, İstanbul, 1989, s.31-33.

66 İnsan kurban etme hakkında bkz. Speros Vryonis, "Evidence of Human Sacrifice among Early Ottoman Turks", *Journal of Asian History*, 5 (1971), s.140-146. Şamanizmin üzerinde durduğumuz döneme uygulanabilirliğinin bir değerlendirilişi için bakınız İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, Ankara, 1980 ve A. Karamustafa'nın yayımlanmamış M.A. tezi, McGill University, 1981. Ortodoks olmayan âdetlerin eski inanışlardan kalıntı olarak anlaşılması konusunda eleştirel antropolojik çalışmaların taranması için bkz. C. Stewart, *Demos and the Devil*, Princeton, 1991, s.5-12.

67 Wittek'in gazi tezine karşı Köprülü'den esinlenerek Osmanlı devletinin aşiret kökenli olduğunu ileri sürerken kimi Türk araştırmacıları da gazilerin sofu müslümanlar olması gerektiğine inanmıştır. Faruk Demirtaş, "Osmanlı Devrinde Anadolu'da Kayılar", *Belleten*, 12 (1948): "İlk Osmanlılar, Avrupalı bir âlimin iddia ettiği gibi, gazilerden müteşekkil bir cemiyet olsalardı, çoğunun taşıdığı millî adların tersine sofu müslüman adları alırlardı" (s.602).

19 Bkz. *Dedem Korkudın Kitabı*, yay: Orhan Ş. Gökyay, İstanbul, 1973, s.83-97.

20 Bu, kuşkusuz, Ortaçağ Anadolusu'nda Türk ve Hıristiyan hükümdar aileleri arasındaki tek evlilik olmayıp A. Bryer'in dediği gibi, o yörenin Türkmenleri ile Komnenuslar arasındaki (on birinin) ilkiydi, "Greek Historians on the Turks: The Case of the First Byzantine-Ottoman Marriage", *The Writing of History in the Middle Ages: Essays Presented to Richard William Southern*, yay. R.H.C. Davis ve J.M. Wallace-Hadrill, Oxford, 1981, s.471-93. Bu makale

Osmanlı şehzadesi Orhan'la Kantakuzenos'un kızının 1346'daki evliliği hakkındadır. Bryer, Rakintzakis'in yayımlanmamış M.A. tezinden (Birmingham, 1975) alıntı yaparak, "1297 ile 1461 arasında en az otuz dört Bizans, Trabzon ve Sırp prensesinin (sırayla) Moğol hanları ve İlhanlılarla, Türk emirleri ve Türkmen beyleri ile evlendiklerini" yazıyor s.481.

144 Cezbi, *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultân*, Cebeci İİ Halk Kütüphanesi, E İ Yazması, 1189; bu nusha Rebî'ü'l-evvel H. 1313/M.1895'te istinsah edilmiştir. Trakya fetihleri hakkında yeniden düşünmek için bu kaynağın önemini ilk fark eden Irene Beldiceanu-Steinherr olmuştur: "La vita de Seyyid Âlî Sultân et la conquête de la Thrace par les Turcs", *Proceedings of the 27th Internatio nal Congress of Orientalists... 1967*, yay. D. Sinor, Wiesbaden, 1971, s.275-276. Trakya fetihlerinin almaşık yorumları hakkında da bk. aynı yazar, "La conquête d'Andrinople par les Turcs: La pénétration en Thrace et la valeur des chroniques ottomanes", *Travaux et Mémoires* I (1965), s.439-61; aynı yazar, "Le regne de Selîm Ier: Tournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire ottoman", *Turcica* 6 (1975), s.34-48.

145 Ancak I. Bâyezîd'in zamanın hükümdarı olarak anılması, Osmanlılar da içinde olmak üzere Türk-Müslüman uç savaşçılarının Trakya macerası kesin olarak Bayezid'in dedesi zamanında başladığına göre, şaşırtıcıdır. Bu kaynakta "tarihî" olaylar sezinlenebildiği kadarıyla, çoğunun Bayezid'in babasının hükümdarlığa gelişinden bile önce geçtiği biliniyor. Burada menakıp yazarı "kaymış" olsa gerek, çünkü saldırıya uğramış kahramanın malı üzerindeki haklarının bizzat Osmanlılar tarafından yasal kılındığını kanıtlamak için bir belge (berât) zikrediyor; belge de, görünüşe bakılırsa, Bayezid tarafından verilmiş bir tapu idi. Daha sonraki arşiv kaynakları, gerçekten de, bu sultanın 1400/1401'de Kızıl Deli'ye (ya da adını taşıyan türbe külliyesinin şeyhine) verdiği böyle bir tapudan söz ediyor; bakınız Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası: Vakıflar-Mülkler-Mukataalar*, İstanbul, 1952, s.183. Ocak 1994'te Resmo, Girit Üniversitesi'nde Via Egnatia hakkında düzenlenen bir sempozyumda Irène Beldiceanu-Steinherr'in bu vakıfla ilgili Osmanlı arşiv belgeleri üzerine sunuşunu dinleme şansım da oldu; tebliğler yayımlandı ve Türkçeye çevrildi: *Osmanlı Beyliği 1300-1389*, İstanbul 1997, s.8-22.

146 Anonim tarihlerle Yahşi Fakih Âşıkpaşa-zâde anlatılarının versiyonları arasında ayrılıklar var ama ben Kızıl Deli öyküleri ile karşılaştırmayı öne çıkarmak için onları bir yana koyuyorum.

147 "Tarihî" Emir Sultan hakkında Seyyid Ali ve çevresindeki başkalarından pek daha çok şey biliniyor. Görünüşte, birincisi Osmanlı seferlerine katılmış. 1422 Konstantiniyye kuşatması hakkında bir Bizans anlatısı, onun 500 dervişle orada olduğunu söylüyor. Bkz. Ioannes Cananus, *De Constantinopolis Obsidione*, yay. ve çev. E. Pinto, Messina, 1977. Daha sonraki söylencelere göre mucizevi bir biçimde Timur ordularının Bursa önünden çekilmesini sağlayan ve cüluslarında ya da sefere çıkarken sultanlara kılıç kuşandıran o idi. Bkz. C. Baysun, "Emir Sultân", İslâm Ansiklopedisi, s.v.

148 Cezbî, *Velâyetnâme*, s.18-19. (Yazmaya yeni bir elyazısıyla yaprak değil de sayfa numaraları verilmiş).

149 Yukarıda 144. notta anılan yapıtlarına bakın.

150 Bkz. torunu Halil bin İsmâil'in yazdığı *Şeyh Bedreddîn Menakıbnamesi*. Bu yapıta göre Şeyh Bedreddîn'in dedesi Abdülaziz ile Hâcı İlbegi hısım idiler. Ancak birincisi "Selçuk soyu"ndan (selçuk nesli) iken, ikincisi "bir damat tohumu" (gürgen tohumu) (6) olduğundan, değildi (F. Babinger, yay., *Die Vita [menâqibnâme] des Scheih Bedr ed-dîn Mahmûd, gen. Ibn Qâdî Samauna*, Leipzig, 1943, s.5).

151 Bu tuhaf masal Dimitrie Cantemir'in on sekizinci yüzyıl başına ait Osmanlı tarihinde anlatılıyor: *Osmanlı Tarihi*, 3 cilt, çev. Özdemir Çobanoğlu, Ankara, 1979, I: s.29-30. Böyle bir öykünün on sekizinci yüzyılda uydurulacağını imgelemek güç; Cantemir'in şifahi ya da yazılı bir geleneğe ulaşmış olması gerek. Erken on altıncı yüzyılda yazan ve Osmanlılarla bir uzlaşma sağlamak için dedesinin öyküsünü aklayan Şeyh Bedreddîn torununun İlbegi'nin "Selçuk soyundan olma"dığını belirtmek için "bir damadın tohumundan" gibi özellikle çirkin bir deyimi kullanması da dikkate değer. Timur, yasallığın gerçek taşıyıcıları Cengizlilere bir güveyiden (gürgen) başka bir şey olmadığına göre, Timurlular da "bir damad tohumu" gibi görülebilirdi.

152 Hemen bütün anlatılara göre İlbegi'nin fethettiği bir kent olan Dimetoka'daki türbe, on altıncı yüzyılda Bektaşî tarikatının en saygın dört ya da beş kutsal orununda biri diye bilinirdi. Pîr Sultân Abdâl'ın bir şiiri yukarıda çözümlenen menakıbnamedeki çeşitli olaylara değiniyor, dolayısıyla Kızıl Deli inancının işlenmiş olup on altıncı yüzyılın sonlarında geniş bir alanda dolaşımda olduğuna işaret ediyor. Gelibolu'ya geçiş ve kırk gazinin başı olma motifleri, bu Bektaşî şairinin ve sonrakilerin şiirlerinde yineleniyor. Bkz. Cahit Öztelli, yay., *Bektaşi Gülleri*, s.121-122 ve çeşitli yerler.

32 *Âşıkpaşa-zâde*, Giese edisyonu, s.19. Atsız'ın kullandığı yazmalardan biri, başka yörelerin halklarının Osman'ın Beyliğine "kâfirlerin buradaki [Osman'ın ili]" rahatını duymaları üzerine geldiklerini ekliyor, s.10.

33 Bkz. *Bayburt Kanûnnâmesi*, yay. Leyla Karahan, Ankara, 1990, s.16.

34 Tuncer Baykara, "Denizli'de Bulunan İki Kitâbe", *Belleten*, 33 (1969), s.159-162. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Aydınoğlu Gazi Umur Bey*, Ankara, 1990, s.20-21.

35 Örneğin bkz. Fas Sa'dî hanedanı kurucusu, on altıncı yüzyıl ortalarında Osmanlılarla rekabet eden Muhammed el-Qâim'e yakıştırılan bir düş, Dahiru Yahya, *Morocco in the Sixteenth Century*, Atlantic Highlands, N.J., 1981, s.5.

36 Sözleşme olarak egemenlik düşleri hakkında bkz. Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980, s.69-70.

37 Bu, daha genel bir bağlamda, yönetici seçkinlerle yönetilenler arasında aracılık düzeneklerinden yoksun olduğu söylenen İslam siyaset kültüründe dervişlerin birkaç yüzyıl süreyle, kuşkusuz bütün Osmanlı tarihi boyunca, oynamayı sürdürdükleri rolün parçası olarak görülebilir. Güç meşruluğu, birtakım karşılıklı beklentilerin kabulüne ve yerine getirilmesine dayandığı kadarıyla, genellikle devlet güdümlü olmayan nedenlerle halkın kabul ettiği kişiliklerin aracılığını (noterlik) gerektiriyordu.

38 İlgi azalması, hiç kuşkusuz, yalnızca göreceli, öyleyken bile bütün dönem için geçerli değil. *Constantinople and the Latins*'inde A. Lalou, II. Andronikus'un hükümdarlığının ilk yirmi iki yılında Küçük Asya ile bayağı ilgilendiğini gösterir. Düzmece Lahanes hakkında bkz. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington, 1983, s.7-8.

64 *Saltuknâme*, yay. Ş.H.Akalın, c.1, İstanbul, 1988, s.241-244.

65 Ayrıca bkz. M. Fuat Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", *Belleten*, 7, 1943, s.437.

66 *Saltuknâme*'nin derlenmesini emretttiği 1473 gibi erken bir tarihte, Cem'in birtakım politik ihtiraslarının olduğu Angiolello'nun oldukça belirsiz bir olay hakkındaki raporundan da görülüyor. 1470'ten 1483'e kadar Osmanlı hizmetinde olan Vicenzalı (?) iç oğlanına göre, babası Doğu Anadolu'da Akkoyunlu Uzun Hasan'a karşı seferde iken Cem'i tahta çıkarmak için bir girişim vardı. Olayın tam mahiyeti ancak daha çok araştırma ile aydınlatılabilir ama Fatih'in konuyu ciddî olarak ele aldığından hiç kuşku olamaz; döndükten sonra Cem'in akıl hocalarını öldürttü. Bkz., I. Ursu, yay., *Historia Turchesca (1300-1514)*, Bükreş, 1909, s.48.

67 V. L. Ménage ("Edirneli Rûhî", s.313-314) Selîm'in utkusunun kaçınılmaz göründüğü noktada Rûhî'nin tarihinin ansızın bittiğine işaret ediyor. Mehmed'in imparatorluk planına karşı direnişte Edirne'nin rolünü, Stefanos Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, Paris, 1990 adlı eserinde, *Saltuknâme*, s.207-210, de içinde olmak üzere birkaç yapıta dayanarak zaten belirtmişti.

68 Âşık Çelebi'nin *Meş'ârü'ş-şuarâsı*, zikreden Agâh Sırrı Levend, *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, Ankara, 1956, s.196.

Ortaçağ Anadolusu ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine

CEMAL KAFADAR İLE SÖYLEŞİ

Söyleşiyi Yapan: Ahmet Kuyaş

Ahmet Kuyaş: Cemal, kitap* hakkında genel bir iki şey söyleyerek başlamak istiyorum. Kitap tabii Osmanlı Devleti'nin kuruluş öyküsünü anlatan bir tarih kitabı ama öte yandan da önemli bir sosyo-kültürel olguya dokunuyor: Uçboyu toplumu. Amerika'da olmak bu uçboyunun düşünülmesine katkıda bulundu mu?

Cemal Kafadar: Muhakkak. Ben de zaman içinde bunu fark ettim, başlangıçta farkında değildim. Giderek, Amerika'da bulunmamın bu konuyu bu şekilde çözümlememde etkisi olduğunu anladım. Kitabın birkaç yerinde de bir Amerika paralelizmi, dolaylı da olsa ele alınıyor. Bir ulustan doğmak ya da bir ulusa sonradan intisab etmek bağlamında... Bir ulusun, bir siyasî birim etrafında yeni bir aidiyetin ve yeni bir kimliğin oluşması söz konusu ise, Osmanlıların doğuş devri bu kimliğin esnekliği açısından, içericiliği açısından bence Amerika'yla önemli bir benzerlik gösteriyor.

Tabii esneklik filan derken fazla romantikleşmemek gerek. Mesela Amerika örneğinde bir yandan şu veya bu baskı ortamından kaçanları kabul var; bir yandan da köleci ırkçılık. Ortaçağ Anadolu ve Balkan uçboylarında, bir yanda Hıristiyan komşularıyla gazaya çıkıp ganimet paylaşanlar var, bir yanda "kâfircik" gibi eşsiz bir deyim kullananlar (*Abdal Musa Velayetname-*

* Bkz. s.41'deki editörün notu.

si), bir yanda da kâfirleri şiş yapıp çevirenler (*Kızıl Deli Menakıbı*). Her şeyin bir yeri var, değil mi?

Kuyaş: Kitabına Amerikalıların Avrupalılara göre daha çok ilgi duymaları söz konusu oldu mu?

Kafadar: Kitaba ilgi olarak değil belki, ama bunu daha çok derslerimde görüyorum. Amerika'daki öğrencilerin bu konuyu benim istediğim biçimde algılamaya çok daha açık olduklarını fark ettim, Avrupa'da yaptığım konuşmalara oranla.

Başka örnekler de gösterilebilir tabii, ama bu konuyu Amerika paralelinde düşünmeye devam edersek, işin içinde bir macera ruhu olması da önemli. Çeşitli etnik kökenlerden, çeşitli hayat tasavvuru olan envai çeşit insanın, ne olduğunu tam bilmese de zengin bir hayat ortamı, yeni bir dünya inşa etme ortamı hissederek o maceraya koşmaları. Ayrıca o macerayı yaşamış insanların, bu yeni insanları kökenlerini pek de sorun etmeden, kaygıya, komplekse kapılmadan içlerine kabul etmesi bana bir başka önemli paralellik gibi geliyor.

Abdal Musa'nın hangi soydan olduğu sorulunca, abdallar ne diyor: "Biz bu sultanın ötesini sormayız, yalnız dîdarının âşıkıyız." Kendisine sorulduğunda Abdal Musa'nın cevabı daha da hoş: "Kim ne bilür bizi nice soydanuz/ Ne bir zerre oddan ne hod sudanuz."

İnsanlık tarihinin bu açıdan çok büyük birkaç macerası var. İşte bunlardan biri de Ortaçağ'ın sonlarındaki Anadolu...

Kuyaş: Peki, o Anadolu'yu anlatırken günümüz arkeologlarından birinin duyarsızlığından söz ediyorsun kitabında. Anadolu'nun İslamlaşması/Türkleşmesi olgusuna yabancı bir aydın bu. Aydınların bu konuya bu kadar duyarsız olmasını neye bağlıyorsun?

Kafadar: Ulus-devlet modelinin insanların muhayyilesinde başarılı bir biçimde yer tutmuş olmasına bağlıyorum. Sırf Türkiye'de değil, her yerde ulusçu tarihçilik, bütün tarihi çoktan biçimlenmiş ve kemikleşmiş ulusların birbirleriyle yaşadıkları çeşitli mücadeleler, dostluklar, ilişkiler bağlamında anlatılarak tamamen yerleşti. Ben de çok uzun seneler tarihe aynı perspektiften baktığım için, belki çözümleme ihtiyacı duydum. Genel olarak tarih yazmakta çok zorluk çektiğim bir dönemde, sevdiğim ve saydığım bir meslektaşıma dert yanmıştım; tarih yazıcılığının sesini, tonunu bir türlü bulamıyorum, diye. Bana sonradan çok yaran dokunan bir şey söyledi: "İnsan hep kendine yazar aslında. Sen dönüp on-on beş yıl önceki kendine, bu so-

ruları ilk kez dile getirdiğin, bu araştırma ve yazma macerasına çıktığın halinle kendine hitap ederek yazarsan bu iş çözülür", dedi. Bu sözü uyguladım ve hakikaten işe yaradı.

Ben de aynı şekilde ulusların hikâyesini insanlık tarihinin son bin-iki bin yıllık diliminin temel çözümleme birimi ve anlatım öğesi olarak algılayan modern ideolojinin içinde büyüdüm. Oysa 13. ve 14. yüzyılların Anadolusuna, Balkanlar'a ve Osmanlılara bakarken bunun böyle olamayacağını fark ettim. O noktada kendime dönüp, "Peki sen niye bunu böyle algıladın? Yanlış olan nedir?" sorusunu sordum. Kendimle hesaplaştım. Yani o sözünü ettiğin arkeologdan çok, hâkimiyet kurmuş paradigma olarak ulus anlayışını sorgulamalıyız. Yoksa sonuçta o arkeolog da sofistike bir eser koymuş ortaya. Ama bu ulus kavramını analitik bir birim olarak sorgulamadığı için, bence önemli bir yanılgıya düşmüş. Bu yanılgıyı genel olarak Anadolu tarihlerinin hemen hepsinde görüyoruz. Yani 13. ve 14. yüzyıldaki Ermenileri, Rumları, Bulgarları, vs. bugün bildiğimiz uluslarmış gibi, Osmanlı hâkimiyetine girmiş, tarihî serüvenleri kesintiye uğramış, vs. gibi yazmak...

Kuyaş: Anadolu Müslüman/Türk toplumunun önemli bir bölümünün Türklüğe ve Müslümanlığa sonradan gelen insanlar olmasının unutulması garip. Bunun bir türevi de birtakım kalburüstü aydınların bile 20. yüzyıl Cumhuriyet yurttaşlığının gerektirdiği gibi davranılmaması durumunda, "ee, işte göçebeyiz!" demeleri. Bu da bu topraklarda binlerce yıldır oturan insanların hakkını yemek oluyor.

Kafadar: Kesinlikle. Ayrıca o bin yıl önce buralara göç etmiş insanların torunlarının geçirdiği büyük değişimi de gözardı etmektir bu söylem. Bir kere, yerleşik Anadolu ve Balkan toplumundan Müslümanlaşmış/Türkleşmiş insanlar var, bir de Orta Asya kültüründen çıkagelip Anadolu'da biten insanların uzun bir süreç içinde yaşadığı değişik kültürleri meczetme, harmanlama ve genellikle de bunları yerleşiklik çerçevesi içinde oluşturma macerasını gözardı etmek var.

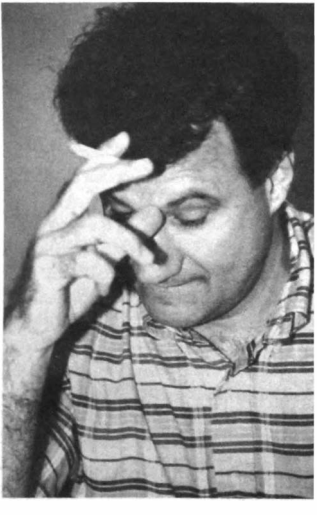
Aynı hata sık sık 20. yüzyıl için de yapılıyor. Mesela, Marmara ve Ege bölgelerindeki insanların fazla denizci olmamasını göçebelikle, deniz görmemişlikle açıklamak... Oysa şu anda kıyılarda yaşayanların çoğu bir nüfus mübadelesi sonucu oraya yerleştirilmiş Balkan köylüleri, kasabalıları ve onların çocukları. Yani zaten birkaç kuşaklık denizcilik, balıkçılık geleneği olan insanlar değil bunlar. Haksızlık bu.

Kuyaş: Kitapta Osmanlı Devleti'nin kuruluş öyküsünü, kültür tarihini

gözden geçirerek yeniden düşünme çabası var. Şimdilerde bu kurtuluş öyküsüyle kuranların kimlikleri meselesi yeniden gündemde. Bunun için Anadolu kültür, özellikle de din tarihinin bazı varsayımlardan kurtulması gerektiği ortaya çıkıyor yazdıklarından. Senin bu tarihi yazarken zihinsel olarak karşına çıkan varsayımsal bir engel oldu mu? Mesela, Anadolu Türklerinin İslam tarihiyle eklemlenmesi sorunu... Belki Osmanlılık öncesi dönemle ilgili birtakım şeyler yapılmalı. Türkiye'deki Osmanlılardan önceki Anadolu ya da Selçuklu tarihi yazıcılığı biraz zayıf galiba?

Kafadar: Anadolu Ortaçağı'nın tarihi çok zayıf. Muhakkak çok değerli çalışmalar var ama Osmanlıların olgunluk dönemiyle kıyaslayacak olursak çok yetersiz. Burada İngilizce tabirle *"critical mass"* (doğurganlığa hazır bir birikim) problemi var. Nicelik açısından, belli bir dönem hakkındaki çalışmalar belli bir yoğunluğa ulaştığında o dönemi kavramlaştırmak konusunda yeni adımlar atılabiliyor. Belki Ortaçağ çalışmaları bu yoğunluğa ulaşmış değil; ama bu çalışmalar tabii ki naif pozitivizmin çağrıştırdığı biçimde, "bir de şuna bakalım" şeklinde oluşmayacak. Yani onun da öncesinde belli sorular, analitik yaklaşımlar ve çözümler gerekiyor. Herhalde Anadolu Ortaçağı tarihinde eksik olan, bir kere "ihtida" meselesini, genel olarak din değiştirme olgusunu çok ciddiye alan çalışmalardır. Malazgirt'ten sonra Anadolu'da bir de "tanassur" (Hıristiyanlaşma) hadisesi var. Ama İslamlaşma olgusu çok daha yaygın bir olgu. Tümüyle din ve kimlik değiştirme olgularını geniş bir kefeye koyarsak, tanassur etme hadiselerini de incelememiz gerekir. Genel olarak din değiştirme, yeni birliktelikler, yeni kimlikler, yepyeni kültürel sentezler harmanlama olgularını çok daha yakından anlamaya yönelik sorgulamaları Ortaçağ Anadolu tarihine taşımalıyız.

Mesela Karamanlılar (Karamanlides).. Genel olarak söylenen, onların dil açısından Türkleşmiş, Anadolulu Ortodoks Hıristiyanlar olduğuydu. Bunu kabul etmeyenlerin tavrı son zamanlarda biraz daha ön plana çıktı. Yani "belki de Karamanlılar tam olarak Müslümanlaşmadan Anadolu'ya gelmiş ve burada Ortodoks Hıristiyan olarak din değiştirmiş olabilirler" görüşü bence önemli. Bu soruyla uğraşmak gerekir. Mesela Kıpçak Türkçesi konuşan Ermeni kilisesine mensup cemaatler de var. Bugün Polonya'da "Ermeno-Kıpçak" diye bir hadise var. Bu Karamanlılara çok benziyor. Oğuzca konuşan Ortodoks Hıristiyanlar ve Kıpçakça konuşan Ermeniler... Bu olguyu yorumlamakta o kadar aceleci olmamak gerektiği kanısındayız şimdilerde. Tabii ki İslamlaşma olgusu hâkim bir olgudur ve bu olguya bakınca da Osmanlıların ve öbür beyliklerin de içerici, dahledici, bizimseyici tavrını dikkate almak gerekir. Senin sorunda değindiğin konu çok önemli: Osmanlı öncesi İslamî Anadolu tarihiyle ve genel olarak Ortaçağ Anadolu tarihiyle Osmanlı dönemi tarihinin eklemlenmesinde hâlâ efsaneler düzeyinde düşünüyoruz.



Buradan giderek söylemek istediğim bir şey de 12. yüzyılın çok karanlık olduğudur. Ya da onu "uzun 12. yüzyıl" diye tanımlayabiliriz; Malazgirt'ten Alaeddin Keykubad'a kadar Selçukluların Anadolu'nun büyük bir kısmında nüfuz tesis etmesiyle ortaya çıkan, idarî ve siyasî açıdan nispeten homojenleşmiş Anadolu'yu ancak ve ancak 1204'ten sonra, 4. Haçlı Seferi'nden sonra görebiliyoruz. Ondan önce, Selçuklular zaman zaman başat konumda olsa dahi, birbiriyle rekabet içinde olan birçok Türk-İslam siyasası var. Onların etrafında, bazen onlarla koalisyon içinde, değişik unsurlardan gelen siyasî maceraperestler ve cemaatler var. Bunlar Haçlı artıkları, Bizans'ın gönderdikleri ya da muhalifleri olan

Hıristiyanlar, Ermeniler olabilir. 11. yüzyılın sonlarından 13. yüzyılın başlarına, bütün bu değişik unsurlardan gelen, kimi son derece kısa ömürlü birimlerin oluşturduğu karmaşık ve değişken bir "*puzzle*"lar dizisi var. 1204'e kadar Selçuklular başat konumda olsalar bile tam anlamıyla bir Selçuklu Anadolusu oluşturmamışlardır. Bilhassa Malazgirt'ten sonraki ilk yüzyılda bu çok daha geçerlidir. O yüzyıl hakkında bugün çok ama çok az şey söyleyebiliyoruz. O yüzyıldan kalma Anadolu'da yazılmış Türkçe, Arapça, Farsça, yani gelişme dinamiklerini yaşayan ortamlara kendi seslerini yansıtan yazılı eser yok neredeyse; sikkeler, kitabeler var, bir de Anadolu Hıristiyanlarının yazdıkları ki onlar bile çok az. Bence bütün bu belge ve bilgileri toplayarak 12. yüzyılın karanlık tarihine eğilmek gerekir. Buna da ihmal edilmiş bir disiplinin, arkeolojinin katkısı olabilir. Ortaçağ arkeolojisi bizde çok uzun zaman ihmal edildi. Tarihî coğrafyadan da yeterince yararlanılmadığı, yeni serpilmekte olan doğal çevre tarihçiliğine köprüler atılması gerektiği kanısındayım ayrıca. Göçerlerin Anadolu'ya göçmesiyle birlikte ekili alanların otlaklara oranı nasıl değişti? Yeni bitki veya hayvan türleri gelmedi mi Anadolu'ya? Yok olan, daha dar alanlara sıkışmak zorunda kalan türler var mı? Ankara keçisi ve tiftiği dünya piyasalarına nasıl oldu da 14. - 15. yüzyıllarda girdi?

Bir de şu var: Bu 11., 12. ve 13. yüzyıllar hakkında bildiklerimizin çoğu sonradan yazılmış kaynaklardan geliyor. Mesela Seyyit Battalgazi'nin, Danişmend'in, Sarı Saltuk'un hikâyeleri... Bu hikâyeleri biz ancak 14. ve 15. yüzyılda yazıya geçmiş olarak görüyoruz. Bu hikâyelerin arkasındaki özgün tarihe o yüzyılların içinden bakabilmek çok, çok zor bir iş.

Genel olarak, 11.-15. yüzyıllar arasında "iki cihan âresinde" yeni bir medeniyet yaratırken "taş ü toprak âresinde bile yapılan" insanları anlamaktan çok uzağız gibime geliyor. Şöyle bir sahneyi anlıyor muyuz gerçekten: "Kâfir iman getirdi Müslüman oldu. Balı çörekle yediler. Ayağa kalktılar, üç kez semah tuttular"? Bunları yaşayan insanlar "sekiz uçmak içindeki köydenim" derse, gönüllerinin "ha deyince hayran olduğunu" söylerse, onlara inanılır elbette. Onların kapısına taşlar da gider, kuşlar da. Zamane insanı kendini çok dilli çok kültürlü olmakta ortaçağlılardan çok daha ileri sayarken aceleci davranıyor galiba. O yüzyılların "kamuoyu önderleri" unutmayalım, "dört kitabı ve yetmiş iki dili" öğreniyorlar büyürken (Melik Danişmend, Sarı Saltuk, vb.) Ihlara vadisinde bir duvar resmi vardır; gözümün önünden gitmez: külah giymiş def çalan keşişler. İşte o keşişlerle düşüp kalkan, onlarla İsa'yı Musa'yı tartışan, birlikte "caz yapan" insanlar.

Anlama çabası, saygı, tevazu gerekli. Ama modern muhafazakârlığın kullandığı, hatta zaman zaman dayatmaya çalıştığı bir saygı değil kastım. Yani, 19.-20. yüzyılda olumlu bulduğumuz değer ve tavırların ete kemiğe büründüğü insanlar oldukları için, bizim istediğimiz şeylere tıpatıp uydukları için değil. Nasreddin Hoca'nın en eski yazma eserlerdeki açık saçık öykülerini, mesela *Saltukname*'de Seyyid Mahmud Hayrânî ile arasında geçen hikâyeyi okuduğunda dudağı uçuklayanlar, devlet kurucularının ve ulu kişilerin kitâbî anlamda "iyi (ya da Sünnî) Müslüman" olup olmadığı tartışıldığında beti benzi atanlar, ya da "hümanist" Yunus Emre'de şeriat lafını görünce tüyleri diken diken olanlar, anlama işine özürlü başlarlar.

Kuyaş: Bir de Anadolu İslamı, Türk İslamı diye bir şey var. Şimdilerde bunun da abartıları ve hatalı uzantıları var. Senin kitabını okuduktan sonra insanın aklına ister istemez şöyle bir soru geliyor: Anadolu ve Balkanlar'ın İslam dünyasına katılması tarih atlaslarındaki haritaların bize gösterdiği gibi, genişleyen bir yağ lekesi biçiminde olmuyor. Belki İslam coğrafyasının dışından gelen ama içerisinden geçerek başka bir yere giden insanlar Anadolu'yu Müslümanlaştırıyorlar. Yani bildiğimiz İslam dünyasının basit bir genişlemesi değil de, o dünyayla başkalarının eklemlenmesi biçiminde bir süreç söz konusu...

Kafadar: Doğru anladıysam eğer, önemli bir yaklaşım farkı bu. Burada önemli olan, ulusların ya da dinî aidiyet içinde çerçevelenmiş medeniyetlerin tarihini, kimliklerin tarihini bir özden, bir çekirdekten yola çıkarak, giderek genişleyen halkalar olarak anlama ve anlatma temayülü var tarihçilerde. Aslında yaşanmış tarih bundan çok daha karmaşık tabii. Bu çekirdek kurgusu o karmaşıklığa haksızlık. Çünkü sadece Hicaz'dan çıkıp, giderek Ortadoğu'yu eline geçiren İslam medeniyetinin, aynı çekirdeğin sürmesi şeklinde Balkanlar'a yayılması değil, o çekirdeğe eklemlenen, o maceraya katılan yeni birimlerin onu başka yerlere çekip değiştirerek yayması olgusu var. Öte yandan, çekirdeğin yayılması kurgusu yeni bir şey değil. İranlılar, Türkler, vs. kendi hikâyelerini o çekirdek İslam'ın devamı gibi algılamış ve anlatmışlardır. Onu da gözden kaçırmamak gerekir. Sorunun bir de yöntemle ilgili boyutu var yani. Kısacası, tarihçinin objektivite, sübjektivite yaklaşımlarını birbiriyle iletişim halinde, diyalektik halinde algılayıp izini sürmesinin güçlüğü sorunu var. Yani hem nesnel gerçekliği inceleyecek hem de özellikle son on beş-yirmi yılın kültür antropolojisinin getirdiği şekilde o insanların neler yaşadığını, nasıl bir kavramlaştırma ve algılama dünyasından hareket ettiklerini araştıracak.

Kuyaş: Anadolu İslamı diye gönderme yapılan olgunun o oluşum, kuruluş döneminden çok sonra oluşmuş kategorilerle bakılan, üzerinde de pek durulmamış bir özelliği var. Ben o dönemin insanlarının heterodoksluk la "suçlandığını" görüyorum. Halbuki o dönemin insanlarını heterodoksluk ve ortodoksluk kategorileriyle açıklamak zor. Bu Heterodoks denilen insanlara yukarıdan bakan ortodoksluk nasıl çıkmış ortaya? Oluşum döneminin karmaşık zenginliği neden devam etmiyor? Nasıl bir ideolojik seçim Anadolu'nun 12. ve 13. yüzyıldaki dinî çeşitliliğini örtüyor?

Kafadar: Orada iki şey var. Birisi, bilhassa Safevîlere karşı kendini tanımlamak zorunda kalmış olan bir Osmanlı Sünnî ortodoksisinin "beyin yıkamışlığı". İkincisi de, oryantalizmin belli bir İslam anlayışını çağdaş tarihçiliğe yerleştirmiş olması. 19.-20. yüzyıllarda karşımıza çıktığı şekliyle şarkiyatçı yaklaşım ortodoks ve heterodoks kavramlarını nesneleştirilmiş bir biçimde, sanki tarihin dışında, orada bir yerde var olan zaman ötesi şeylermiş gibi ele almıştır. Bu oryantalist yaklaşımın etkisi altındaki İslam medeniyeti tarihleri de ortodoks-heterodoks kavramlarını aynı nesneleştirici biçimde kullanmışlardır.

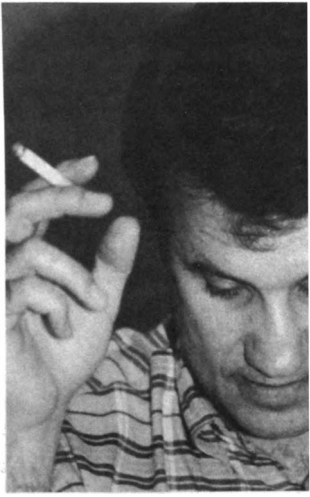
Türkiye'de bir de Osmanlı aydınlarının ve ulemasının yoğurduğu anlayıştan tevarüs edilmiş, yine tarihin dışında nesnelermiş gibi tanımlanmış ortodoksi ve heterodoksi kavrayışı var. Burada şarkiyatçı yaklaşımla bir örtüşme söz konusu. Bir fakih hâlâ geçerli görmek isteyebilir bu tanımları. Ama tarihçi, bir fakih gibi yaklaşamaz tarihe. Ortodoksi de, heterodoksi de zaman içinde değişik tanımlanmış, sınırları değişen birimlerdir. Göreli olmayan, tarih dışında bir ortodoksi ve heterodoksi kabul etmemek lazım sonuçta, Ortaçağ Anadolusu'nun din ve siyaset tarihini anlayabilmek için. Tarihin akışı içinde kurumlaşmış güçler ortodoksi dedikleri şeyi tanımlarlar. Bu, keyfî bir hareket değildir elbette. İslam medeniyetinin Osmanlılardan önce yüzlerce yıl geliştirdiği bir doğru-inanç ve doğru-edimler manzumesi var. Ama bu hem statik değil, hem de her zaman aynı şekilde önemsenmiştir diyemeyiz.

Kuyaş: Biliyorsun 19. yüzyıl sonunda laikleşmeye varan modernleşme çabası hep Müslümanlarla gayrimüslümlerin aynı haklara, eşitliğe kavuşması biçiminde görülüyor. Müslüman toplum içindeki eşitsizlikten, yani Sünnî olmayan Müslümanların halinden neredeyse kimsenin söz ettiği yok. Bizde bugünkü haliyle laiklik süreci, Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki bir öykü. Öte yandan, 16. yüzyılda Safevî korkusuyla yapılan katli-

amlar da bir daha yaşanmıyor. Acaba klasik dönem Osmanlı tarihçisi olarak sen, Osmanlı tarihinde Alevî kökenli yüksek düzey bir Osmanlı bürokratı biliyor musun?

Kafadar: Tek tük olabilir. Bilhassa merkez dışında olabilir. Mesela Mısır'daki Kazdağlı hanedanı. Bir ihtimal Kazdağı'nın Alevî cemaatinden gelmiş olabilir. Ama bu, Osmanlı merkez kültürünü tanımlamak açısından pek de önemli değildir. Sipahiler arasında Alevî kökenli insanlar var. Meşrep olarak baktığımızda, bürokratlar arasında da bunu bulabiliriz. Ama konunun üstüne gitmeden kesin bir şey söyleyemeyiz tek tük örneklere bakarak. Yönetici sınıfın içindeki dinî zenginliği bile layıkıyla anlamış değiliz aslında. Sünniliğin de yaşam içinde farklı şekillerini görebiliriz. Hoşgörüye, esnekliğe dayalı örnekler de var, bağnaz ve katı örnekler de.

Kuyaş: Bir de kitabının sonlarına doğru gördüğüm şu başkent konusu var. Ondan söz edelim biraz. Görülüyor ki, Edirne'nin gazi geleneğindeki yeri çok önemli. Birçok gazi de İstanbul'un başkent olmasını istemiyor. Bu konuda birkaç örnek vermişsin. Bu bir korku biçiminde ne kadar sürüyor? Mesela Cem Sultan'ın, Genç Osman'ın öyküleri... İstanbul dışına çıkması istenmiyor sultanların. Başkent değiştirme olasılığından korkuluyor. Bu korkunun altında ne var?



Kafadar: Geniş ölçekli bir soyutlamayla bakarsak, başkent ya da payitaht tercihi, aynı zamanda siyasî yapı tercihlerinin billurlaşmasıdır. Bunu İran, Avrupa tarihleriyle de örneklendirebiliriz. Ama Ortaçağ Anadolusu'ndan 20. yüzyıla kadar Osmanlı tarihinde bir alt çizgi olarak görebiliriz.

Edirne-İstanbul örneğinde önce bir kere önümüzü açan büyük tarihçi Halil İnalcık'ın *Fatih Devri Üzerine Tedkikler ve Vesikalar*'ında İstanbul'un fethine giden yoldaki Osman-

li siyasî macerasını barış (ya da akomodasyon) taraftarlarıyla savaş (ya da sürekli genişleme) taraftarları arasındaki çatışmaya götürmesine gelmeliyiz. Halil Bey, orada Osmanlı-Türk siyaset tarihçilerine ufuk açan çok önemli bir şey kattı bence. O da, Osmanlı siyaset tarihini solidarist bir şekilde, iç çelişkileri önemsemeyen bir anlatı olmaktan çıkarması. Bir çekirdekten çıkarak pek de problematize edilmeyen bir dayanışma halinde sürekli genişleyen bir siyasanın hikâyesi olarak anlatmaktansa, gelişmekten farklı şeyler algılayan, gelişmeyi değişik stratejilere bağlayan ve birbirleriyle zaman zaman çelişen kişi ve zümrelerin biçimlendirdiği karmaşık bir tabloya oturtmasıdır. Özellikle II. Murad devrinde Halil İnalcık'ın sunduğu tablo şu: Bir yanda "şahinler", bir yanda "güvercinler". Şahinleri gaziler temsil ediyor, uç işletmek isteyenler. Güvercinleri de daha çok Çandarlı'nın başı çektiği bürokrat bir kesim temsil ediyor. Sonunda bu iki kesim de kazanamıyor aslında. İlginç olan, Fatih'in bu çelişkiyi fark edip yönlendirerek kullanmasıdır. İstanbul'u fethettikten sonra her iki fraksiyonu da bertaraf ederek, siyasî nü-

Bursa Orhan Bey İmâreti, doğu cephesi.

fuzlarını kırarak, kendine göre yepyeni, bize emperyal gelen siyasî oluşuma yönelmesi ve başarmasıdır.

Bu çelişkiler yumağının bizi 1453'e getirdiğini bilirsek, Edirne-İstanbul çatışmasını iyi anlayabiliriz. O noktada, kaynaklara baktığımızda, 1453'te İstanbul'un fethedilmesi, hemen ardından İstanbul'un payitaht olacağının herkes tarafından kabulü demek değil. O büyük zafere katkıda bulunanlardan bazıları, gaza ruhunu en iyi temsil ettiklerine inanan uçbeyleri, vs. İstanbul'un payitaht olmasından memnun olmadılar. Çünkü İstanbul'u payitaht seçmek, onun etrafında yeni bir siyasî oluşum ortaya çıkarmak, onların tercih etmediği bir yöneliş. Burada tercih edilen, Edirne'yi merkez tutarak Balkanlar'da fütuhata, ama merkezî bürokratik bir yapının güdümünde, sıkı denetiminde olmayan bir şekilde fütuhata, devam etmektir. Oysa Fatih elbette ki işin o tarafını gözardı etmiyordu. Ama aklındaki tamamen o değil. Artık o çelişkinin temel biçimlendirici olmasından vazgeçmek taraftarı. İstanbul'u payitaht yaparak yine gelişmeci, ama o gelişmenin dinamiklerini merkezde tutan bir yapıdan yana. Bunu fark eden gaziler Edirne'nin merkez kalmasını tercih ediyorlar. Bu, daha önce Stefanos Yerasimos'un *Ayasofya Efsaneleri*'nde de ortaya koyduğu bir çelişki. *Ruhî Tarihi*'nde bu konuda çok ilginç ipuçları var ki Ruhî bizzat Edirnelidir. Edirne'yi tuttuğu, tarihinin satır aralarından belli oluyor. Ve bilhassa *Saltukname*'de bu çelişki var. Ben de kitabımda *Saltukname*'yi ele aldım. Gazilerin Sarı Saltuk'a atfettikleri birtakım görüşler ve onun etrafındaki hikâyeler bunun 1450-60'lı yılların siyasî çekişme konusu olduğunu gösteriyor.

Bir de Fatih'in, gazileri memnun etmesi beklenen fütuhat girişimleri, mesela Belgrad kuşatması, gazileri pek memun etmemiştir. Hatta Âşıkpaşazâde Belgrad kuşatmasının bu nedenle başarısız olduğunu ima eder. Çünkü gaziler, "Belgrad alınırsa bize çiftçilik düşer" diye düşünmüşlerdir. Yani birtakım fetihlerin sonucunda yeni toprakların merkezin bir sistem içinde dağıttığı eyaletler olarak ülkeye eklenmesi gazileri hoşnut etmiyor.

Daha ileriye gidersek, bu tür bir mesele Osmanlı tarihi boyunca sık sık karşımıza çıkıyor. Sultanların fetih için payitahttan çok uzun süre ayrılmaları, çeşitli kesimlerde hoşnutsuzluk yaratıyor. Mesela Yavuz Sultan Selim'in Suriye-Mısır seferleri bir buçuk yıl sürmüştür ve bu, askerleri rahatsız etmiştir. Örneğin Kemalpaşazâde bir gün sultana gidip İstanbul'a dönme vaktinin geldiğini şöyle bildirmiş: "Sultanım, ne zamandır payitahttan uzağız. Askerler şikâyetçi. Çadırlar arasında dolaşırken kulağıma şöyle bir dörtlük çalındı:

Nemiz kaldı bizim mülk-i Arabda
Nice bir dururuz Şam ü Haleb'de
Cihan halkı kamu ayş u tarabda
Gel ahî gidelim Rum illerine."

17. yüzyılda Genç Osman vakasında ciddî bir payitaht değiştirme girişimi yaşanır. Genç Osman'ın hacca gitmesi engellenir. Nedeni ise, Anadolu ve Suriye'de asker toplatarak kul ocaklarından feragat etmesi ve payitahtı değiştirmesi ihtimalidir. Merkezdeki bütün güç odakları bunlara karşıdır.

Ayrıca, 17. yüzyılın ikinci yarısında sultanların vakitlerini büyük çapta Edirne'de geçirdiklerini biliyoruz. Bu da İstanbullular tarafından tasvip edilmeyen bir tercihtir. 1703 Edirne vakasında iki şey söylenebilir. Bir, Edirne vakasına katılanların, bu vakada siyasî taraf olarak ortaya çıkanların, sadece askerî zümre olmadığı, ulemadan ve esnaftan büyük bir katılımın olduğu ve bunların İstanbul'dan Edirne'ye yürüyerek siyasî iradelerini yansıtmak istedikleridir. Talepleri arasında, "Sultan İstanbul'a dönsün" isteği vardır. Bunu ifade eden tarihler saray tüketiminin başka bir yere taşınmasından dolayı İstanbul'un zarar gördüğünü de söylerler. İki, ayrıca payitahtın temelli Edirne'ye taşınması ihtimalinden korkarlar. 17. yüzyıldan hızla 20. yüzyıla atlarsak, İstanbul'a karşı Ankara'nın tercih edilmesi olayı vardır. Bu da siyasî bir tercihin dışa vurumudur.

Kuyaş: Son bir sorum olacak. Sen Wittek'in gazâ tezini eleştirerek genişletiyorsun. Wittek, bir yandan gazânın Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda itici güç olduğunu söylerken, öte yandan da kul çevresinin daha Yıldırım Bayezid döneminde oluştuğunu ve devletin onlar sayesinde yeni baştan toparlandığını söyler. Bu iki öneri çelişkili değil mi?

Kafadar: Gazâ faktörünün öneminin, Osmanlı Devleti'nin oluşması sürecindeki konumunun yüz elli yıl içinde değiştiğini görebiliriz. 1320'de gaza neyse 1450'de de gazâ odur demek zorunda değiliz. Bilmiyorum Wittek böyle mi derdi. Bir kere Wittek'in tezini tarihselleştirilmiş bir anlayış değil diye eleştiriyorum ve eksik buluyorum. Tarihselleştirirsek, gazânın öneminin ve konumunun değiştiğini söyleyebiliriz.

Bence 1300'lerden 1453'e kadar, erken Osmanlı Devleti'ni anlamaya çalıştığımızda çok uzun ve değişken bir sürece baktığımızın farkında olmalıyız. Yani sorunun cevabı teleskopik olmak zorunda değil. Çeşitli zaman dilimlerini iç içe geçirmek yanlış olur. Kritik nokta, 1370'lerde kul sisteminin billurlaşması ve buna kısa bir sürede devşirme yönteminin eklenmesi, bir de

bunların merkezî güce kattığı etkinlik sayesinde gazâ ruhunun sahiplenicisi konumundaki gazilerin eskisine göre siyasî nüfuz yitirmesidir. Dönüm noktası 1370'ler ve 80'lerdedir bence. Ardından, Yıldırım Bayezid'in birkaç kuşaktır oluşturulan merkezîleşme dinamiklerine çok daha sistematik bir çerçeve vermesi gelir. Kısacası, Yıldırım Bayezid, Fatih Sultan Mehmed'in tam anlamıyla bir öncülüdür. Ama başarısız bir öncül... Timur badiresinde çözülen ilmikleri, Fetret Devri'nden sonra, Osmanlı Devleti bulduğu yerden örmeye devam etmiştir. Fatih, Yıldırım gibi, ama bu kez kalıcı bir şekilde, merkezîleşme eğilimini sistematize etmiştir. Böylece merkezkaç güçlerin kıymeti harbiyesi azalmıştır, 17. yüzyılda başka dinamikler ortaya çıkana kadar...

Kuyaş: Çok teşekkür ederim.

Orhan Bn Osman tuğralı
Orhan Bey'in mülknâmesi (1348).
(Ara Güler arşivi)

"Osmanlı" Kimliği

İLBER ORTAYLI

Osmanlı kimliği boyutları itibariyle tartışılacak bir konu. Osmanlı kimliği acaba muhtelif etnik grupları kapsayan ama dinî grupların sadece birine hitap eden (yalnız Müslüman halklar) bir tanımlama mıydı yoksa bütün dinler ve ırkları içeren bir kimlik miydi? (O takdirde II. Meşrutiyet yıllarında Devlet reisinin halife olmasını bu renklilik için mahzurlu görenlere hak vermek gerekecektir.) Namık Kemal'in "Osmanlısı" doğrusu imparatorluğun gayrimüslim milletlerini biraz dışlayan Müslüman bir Osmanlılıktır. Ama Maliye Nazırı Cavid ve yoldaşı Ahmed Şuayıb'ın "Osmanlısı" her din ve dilden insanlardır. Onun için Padişah halife olmamalı denmiştir (Tevfik Çavdar, *Liberalizmin Doğuşu*, Ankara 1982, s. 202).

Dahası var; "Osmanlılık" denen kimlik son yüzyıla ait bir toplumsal kurumdur. Daha önceki yüzyılların Osmanlı tebası için "Osmanlılık" meçhul bir kavram gibi. Malûmdur ki; Müslüman devletlerin adları hanedanın adını taşıyor. Osmanlı, Selçuklu, Fatımî, Büveyhî, Abbasî, Emevî vs gibi... Bunların en uzun ömürlüsü Osmanlı ise modern yüzyıllara taşıp Batı ile ve onun ulus-devleti ve ulusçu devrimleriyle karşılaşmıştır. Bu yüzden ister istemez o dünyaya ait kavramları çevirecek; "Osmanlı"yı millet ve halk ismi yapacaktır. Klasik çağda "Osmanlı", devleti yöneten grup için (askerî sınıf) kullanılan bir tanımlamaydı. Osmanlının çağdaşı İran'dı; adı üzerinde İran ismi, eski Sasanilerin "İranşehr" deyiminden alınmış; daha doğrusu İran'ı kozmopolit bir ülkenin ve tebanın adı yapan Selçuklu ve İlhanlılardı. (Bert Fragner, "Historische Wurzel neuzeitlicher Iranischer Identität" *Studia Semitica necnon Iranica Rudolpho* Macuzk Septu a-genario, Wiesbaden 1989, s.79-

100). O *İran* da bugün bir ülke ve halkın (halk hâlâ kozmopolit) adıdır; ama mazide o dahi *Osmanlı* gibi bir deyimdi. Sözün kısası orada İran'ın ana unsuru Parsî-Farslı idi burda da Türk; ama Osmanlı gibi bir terim ancak bir yüzyıl boyu bir kimlik olabildi; İranlılık ise halen kimlik olarak devam ediyor. Bunun üzerinde düşünmeliyiz... Şarkın modernleşmesinde ilginç görünümler var.

Osmanlı, devletin adıydı: Ekseri İslam devletleri gibi devlet hanedanının adıyla anılıyordu. Bazı ahvalde hanedan ve aşiret aynı adı taşırdı, devlete bu ad verilirdi. Ama Osmanlı uzun yüzyıllar boyunca yönetilen teba ve Kayı'lardan olmayan Türkmenler nezdinde Kayı boyunun ve dar anlamda yöneticinin adı da oldu. Osmanlı kendisi de; mesela "Karamanlı" derken, hanedanı ve devleti kasdetti. Ahali için Osmanlı yöneticiydi. Karamanlı gibi rakip beylikler için rakip devletti. Bunun dışında bireye ve dar gruba inen bir *Osmanlı* kimliği söz konusu değildi. Ama 19. yüzyılda Osmanlı bir uyrukluk, bir kimlik haline dönüştü: bu bir modernleşme belirtisiydi. Avrupa'nın uluslaşma ve yurttaşlaşma sürecinin izlenmeye başlanması demekti. Bu anlamda 19. yüzyıl Osmanlılığı Şarktaki modern uluslaşmayı ifade eden bir kavram ve müessesedir.

Şüphesiz ki 19. yüzyılda bu modern Osmanlı kimliği iki yapı tarafından şekillendirilmiştir; a) Osmanlı seçkinleri b) Osmanlı millet sistemi. Birinci grup yapısal olarak kendi dinî kompartımanlarına bu sistemi ve kimliği kabul ettirirken bizzat millet laik eğitim ve laik örgütlenme ile bu kimliği benimsemeye meyletti. İlginç bir tezat ise aynı örgütlenme laik ulusçuluğa da hizmet etti. Bu basit bir gelişme değildir. Çoğu tarihçimiz 19. yüzyılı, ulusçuluk ve azınlık ulusçuluğu çağı diye betimler; oysa modernist gelişmeler esnasında bu ulusal kompartmanlarda dar ulusçuluk kadar, sözünü ettiğimiz tarzdaki Osmanlılık da gelişmişti. Dahası bu dar kompartımanlarda dinî damga nedeniyle etnik özellik bastırılıyordu. (Bir yığın Slav Ortodoksun Helenliği benimsemesi, Ermeni Katoliklerin Ermeni etnik kimliğini hayatlarında ikinci plana hattâ sonuncu plana itmesi gibi.)

Genellikle 19. yüzyıl Osmanlıcılığının imparatorluğu ayakta tutmak isteyen beyhude bir akım olduğu tekrarlanagelir. Bu çağdaş tarihçinin bir yorumudur ve araba devrildikten sonra yol gösteren bir tutumu andırır. Gerçek 19. yüzyıl reformatörü için Osmanlılık ve Osmanlı vatanı bilinci, zamanın koşulları içinde tek tutarlı ve kurtarıcı yoldur. Tanzimat reformatörü bu ideolojiyi kültürel planda temellendirmek için gayret göstermiştir. Bununla bir-

likte Osmanlıcılık, dönemin kaçınılmaz olarak yükselen akımı ulusçuluk karşısında dumura uğramıştır. Tanzimat yönetimi de, bilinçli olarak Müslüman unsurun (ki bu büyük ölçüde Türkçe konuşan Müslüman unsur demekti) devlet işlerinde yetiştirilmesi, Batı dillerini ve modern bilimi öğrenmesi için de bazı adımlar attı. Böylece; bir yandan Osmanlılık bilinci ile her din ve dilden bir seçkin tabakanın yetiştirildiği, öbür yandan gelecekteki Türk ulusçuluğunun temellerinin de bu bürokrasi tarafından atıldığı görülüyordu. 19. yüzyıl bu kültürel ve ideolojik kutuplaşmanın yüzyılıdır ve ulusçuluk kadar kozmopolit Osmanlılığın da etnik dinî gruplar arasında etki gösterdiğini söylemek gerekir. Böylece bu gruplar arasında temeli Türk diline ve Avrupa kültürüne açılmaya dayanan bir eğitim ve kozmopolit bir Osmanlı seçkinler grubunun doğup geliştiği görülmektedir. 19. yüzyıl tarihçiliğinin, anlatılması ve betimlenmesi zor konularından biri, bu ikili gelişmedir.

19. yüzyılın belirgin bir özelliği iki dilli Osmanlı aydınıdır. Sözünü ettiğimiz ikinci dil yabancı dil olan Fransızca değildir. Değişik etnik gruptan olan aydınların Türkçe'yi de mükemmel biçimde öğrenmiş olmalarıdır. Tanzimat aydınının bu tipine örnekler çoktur. En çarpıcısı şahsiyet, ceddinden gelen Rumcayı da Türkçe kadar iyi bilen *Ahmet Vefik Paşa*'dır. (Dedesi ilk Müslüman Divân-ı hümayun tercümanı Bulgarzâde Yahya Efendiydi.) Kuşkusuz Arnavutluk'un *Fraşeri* hanedanından gelen Şemseddin Sami ilmî Türk ve Arnavut tetkiklerine başlayan iki dilli ve iki ideolojili bir münevverdi. 19. yüzyılda Rumeli eyaletlerindeki memurların birçoğu Türkçe dışında bir iki Balkan dilini çok iyi bilirlerdi. [1] Aslında Tanzimat Türk dilinin eğitiminin yaygınlaştığı bir dönemdir. Mekteb-i Sultani, Tıbbiye, Mülkiye gibi kurumlar Türk dilini iyi öğreten kozmopolit Osmanlı bürokrasisinin yetiştiği kurumlardı. Mesela Mekteb-i Tıbbiye'ye her dinî gruptan ne kadar öğrenci alınacağı, gayrimüslim cemaatler arasındaki münakaşadan dolayı; Babıâlî tarafından belirli kontenjanlarla tespit edilmişti. Babıâlî (Meclis-i Vâlâ) sıhhatli bir nüfus sayımı yapılana kadar, gayrimüslimlere üçte bir kontenjan ayırmış, bunu çeşitli gruplara taksim etmiş ve münakaşa üzerine sonra Bulgarlar için de bir grup tespit etmişti. [2] Üçte bir oranı yaygınlık kazanan bir uygulama olmalı ki, Meclis-i Mebusan açıldığı zaman orada da âzânın üçte birinin gayrimüslim olduğu görülmüştür. Bu oran gayrimüslim bürokrasisinin bir ürünüdür. Osmanlı bürokrasisi renkli bir gruptu ve hassaten II. Mahmud devrinden beri yapılan reformlar bu renkli kalabalığı yaratmıştı.

II. Mahmud devrinden beri Yunan ayaklanması nedeniyle Fenerli Rum aristokrasisi gözden düşmüş ve Babıâlî'nin kadrolarına diğer gayrimüslim unsurlar ve Türkler girmeye başlamıştır. Ermeni divân-ı hümayun tercümanları içinde Sahhak Abro Efendi Osmanlıcasının zenginliği ve yaptığı telif ve tercümelerde iktisat ilmine ait Türkçe karşılık bulduğu yeni kelimeleriyle tanınır.[3] Nihayet 19. yüzyılın son çeyreğinde eğitim reformu geçiren Museviler de bu dönemden itibaren Babıâlî bürokrasisinin önemli mevkilerinde görülmeye başladılar.[4] Bu bürokratların içinde Moiz Fresko gibi örneğin İbranice harflerle (*Üstad*) adlı Türk dilinde gazete çıkaranlar, Missalidis gibi Yunanca harflerle Türkçe mecmua çıkaran ve roman yazanlar (*Temaşa-i Dünya* R. Anhegger tarafından latin harfleriyle çıkarıldı), Ermeni harfleriyle romanlar şiirler kaleme alanlar vardır. Nihayet Baronyan Agob gibi hem Ermenice hem Türkçe gazete çıkaranlara da rastlanır (*Tadron* veya *Tiyatro* gazetesi) 19. yüzyılın bu kültürel pluralizmi, Şemseddin Sami gibi hem Arnavut hem Türk ulusçuluğunda ayrı bir yeri olan daha doğrusu bir Osmanlı imparatorluk ulusçusu tipindeki aydınların da ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Osmanlı seçkini, bu gelişmeler sonunda bürokraside kozmopolit bir kadro oluşturduğu gibi, bilim ve sanat hayatında da özellikle matbuatta bu yapıyı sonuna kadar korumuştur. İki dilli Osmanlı seçkinlerine hayatın her alanında rastlamak mümkündü. 1854'te Topkapı civarında doğan fakir bir Ermeni genci, aldığı bursla Mekteb-i Sultani'de okumuştu. Geleceğin Ermeni patriği *Ohannes Arşaruni*'dir bu kişi.[5] Mekteb-i Sultani, Tıbbiye gibi eğitim kurumlarının kadrolarında, Bulgar, Rum, Ermeni, Arnavut, Maruni gençlerine her zaman rastlanıyordu. Özellikle Hamidiye devrinde Arap vilayetlerindeki gençlere verilen bu eğitim imkânıyla Araplar arasında da Osmanlı patriyotizminin yayılması amaçlanmıştır. Bu gibi girişimlerin ulusçuluğun sonuçlarını önleyemediği açıktır; ama böylesi girişimler kültürel planda bir Osmanlılığın yerleşmesini sağlamıştır. Nitekim İmparatorluk; dağıldıktan sonra da Bulgaristan'da, Romanya'da, Arap ülkelerinde Osmanlı eğitiminden geçmiş, Türkçe bilen bir bürokrasi bıraktı. İmparatorluk hayatını Osmanlıcılık, İslamcılık ve ulusçuluk gibi akımların çatışmasıyla kapadı. Bizzat Osmanlı zihniyeti bu kavganın içinde yer aldı. İmparatorluğun dağılmasını önlemek isteyen muhalefetin üyeleri daha çok Türk unsurlar arasından çıkmıştır. Kozmopolit bürokrasi ya resmî muhalefetin ve iktidarın taraftarı olmuştur, ya da ulusçu akımlara mensup olmuştur. Ama bu arada

Osmanlı patriyotizmi için mensup olduğu etnik ve dinî grubun ayrımcı isteklerine karşı çıkanlar da vardır. Londra sefiri Kostaki Musurus Paşa bu tip Osmanlı patriyotlarındandı. Atina elçiliği sırasında, Yunan ulusçularının nefretini kazanmış ve sakatlanmasına neden olan bir suikasta maruz kalmıştı.[6]

Kuşkusuz Osmanlıcılık sağlam tarih şuuruna dayanan bir ulusçuluk değildi: O pragmatik ve belli bir coğrafyadaki geleneklere dayanan yurtse-verlik ideolojisiydi. Osmanlılığa mensup bu kozmopolit elitin ortak bir Osmanlı tarihi şuuruna mensup olduğunu gösteren ciddî etütlere ve böyle bir şuura dayanan bir tarih yorumuna rastlamak güçtür. Emperyal milliyetçiliğin sadece bizde değil, Avusturya-Macaristan'da bile en zayıf tarafı buydu. İdari, siyasî, iktisadî yönden Osmanlı birliğinin devamını zaruri gören Butrus el Bustani, Rıfat Tahtavi, Abdurrahman Kavvakebi gibi Arap aydınlarının tarih yorumları tamamen anti-Türk ve ırkçılığa dayanan bir Arap ulusçuluğuydu.

II. Meşrutiyet devrimi Osmanlı vatanseverliğinin adını koyarak tarih sahnesine çıktı. Ama kaçınılmaz olaylar imparatorluğu parçaladı ve ulusçulukların döneminde Osmanlı seçkinleri sahneden çekildiler. Bu ortamda Türk ulusçuluğunu "en geciken ulusçuluktur" gibi değerlendirmek, henüz siyasal edebiyat ve hattâ siyasal örgütlenme tarihimiz yeterince aydınlanmadığından, pek hazırcı bir hüküm olur. Ancak son devir Türk aydınının Osmanlı yurtseverliğini ister istemez sürüklemek zorunda olduğu da bir gerçekti.

Türklük, İmparatorluk varoldukça doğumu zaruret nedeniyle ve ihtiyatla geciktirilmiş bir kimlikti. Yıkım anında ise derhal patladı. Kozmopolit bir "Osmanlı" eliti vardı; yeni dünyanın şartlarında derhal "Türk" oldular. Müslümanlığıyla yetinen bir halk vardı; 1293 Harbi ve Balkan Harbi'nin faciaları ve Birinci Büyük Savaş'ın ateşinde onlar da zamanla "Türk" kimliğinin gerekli olduğunu anladı.

"Millet" sistemi nasıl asrî manadaki "ulus"a veya millete dönüştüyse; "millet" deyimine *"nation"* anlamını kazandıran da Araplar değil, 19. yüzyılın Osmanlılarıdır. Osmanlı toplumunda "millet" *"nation*-ulus" demek değildi. Fakat din ve mezhep ayrımına doğru bu kompartımanlaşma uzun bir süre fertlerin kimliğini tayin etmiş ve ulusçuluk döneminde de gruplar ve fertler etnik kompartımanları bu dinî aidiyete göre seçmişlerdir.

"Millet" sözü gerçekten de dinî bir aidiyeti ifade eder. Bu kavramı bugünkü *"nation"* anlamında kullanmak, Şark milletlerine Osmanlı yüzyıllarının,

hassaten son yüzyılda getirdiği bir kullanım biçimidir. Fert doğduğu millet kompartımanının içinde o cemaatin ruhani, mâli, idari otoritesine bağlı olarak yaşar. Ancak ihtida ederse bu kompartımanı değiştirir. İslam devleti gayrimüslimlerin ihtida (yani sadece İslama geçmesi) dışında bir dinden öbürüne geçmesini hoşgörmez; pratikte de bu pek olmamıştır. (Yahudi cemaatinden Hıristiyanlığa, Hıristiyanlardan Yahudiliğe geçiş gibi.) Fakat Hıristiyan cemaatin kendi içinde mezhep değiştirme olayları görülür. Nitekim Ermeni Gregoryenlerin Katolik ve Protestan; Suryani-Kadîm (monofizist) cemaat âzâsının Katolik, hattâ Kobtların ve 19. yüzyılda bazı Bulgarların Katolik olması gibi olayları kastediyoruz. "Millet" bir kavram değil bir içtimai teşkilatlanma, bir ruh hali ve teba'nın birbirine bakışını ifade eder. Ekalliyet (*minorité*, azınlık) sözü devlet ve toplum hayatımıza imparatorluğun son onyıllarında girmiştir.

Millet kompartımanına mensup olan kimse; modern toplumdaki azınlığın aksine bazı davranış ve tutumlar sergiler. Bu aidiyet fertlere aile, sülale ve cemaat içinde bir güvenlik ve hattâ vekar verir. Kendi toplumsal grubu içinde kendi ananesi ve babadan oğula sözlü kültürü içinde yaşar. Kompartımanlar arasında ilişki azdır, çatışma azdır. Modern toplumdaki azınlık fertleri gibi çevre ile didişme, kimlik ispatı, asimile olma (çoğunluk tarafından emilme) veya asimilasyona karşı direnme dolayısıyla çatışmacı davranışlara girme söz konusu değildir. Açık toplum denen asrî sınaî cemiyetteki gruplaşmalar ve rekabet söz konusu değildir. Bu gibi rekabet ve cemiyet hayatında kozmopolit elitin içine girmek için rekabet ve çekişme gibi tutumlar, Osmanlı cemiyetinde son yüzyıldaki uluslaşma ve modernleşme ile başlamıştır. 19. yüzyılda her dinden gençlerin imparatorluğun eğitim müesseselerinde bütün diğer kompartımanlardan insanlarla birlikte eğitilip, bürokrasiye girdiğini; yükselip, Osmanlı seçkinleri içinde yer aldığını gördük. Bazıları ise bu sürecin dışında kalmış ulusçu akımlar ve çatışmalara katılmış, diğer kalabalık üçüncü grup ise yüzyıllardan beri sürdüğü hayatı; köylü ve şehirli zenaatkâr ve esnaf olarak devam ettirmiştir. Son yüzyılda gayrimüslim cemaatlerin içindeki çatışmalar Osmanlı otoriteleri ile olan çatışmalardan çok daha baskındır. Kilise kendi cemaati üzerinde otoritesini kaybetmektedir. Asıl önemlisi 17.-18. yüzyıllarda Katolik Cizvit ve Lazarist rahiplerin propaganda ve teşkilatlanması; 19. yüzyılda da daha ziyade Amerikan misyonerlerin Protestan propaganda ve faaliyeti Ermeni cemaatini böldüğü, iç çatışmaya sevk ettiği ve bu dağılmanın getirdiği kargaşa karşısında cema-

at üyelerinin ulusçu akımlara itildiği görülmektedir. Bunun yanında Rum-ortodoks milleti fetihten beri sadece Helen değil, fakat Slavları, Arnavut ve Arap unsurları da ihtiva ettiğinden; burada ulusçu akımlar kiliseyi bölmekte ve zayflatmaktadır. O kadar ki 1829'daki Yunan bağımsızlığından sonra Fener Patrikhanesi, Yunan kilisesinin kendini *autocephal* (özerk) ilan edip, ayrıldığını görmektedir. Fener'deki Patrikhane 19. yüzyıl boyunca zayıflayışını, kendine tabi ruhların kopuşunu dehşetle yaşamıştır. Buna karşılık Yahudi cemaati ananesi, tutumu ile Batı'ya karşı olmuş; yavaş yavaş Osmanlı idaresi ve bürokrasisi içinde etkisini arttırmış ve devlete sadık kalmayı tercih etmiştir. Bu cemaat, Batı tipi ulusçuluğu bir Hıristiyan ideolojisi olarak görmüş ve iltifat etmemiştir.

Millet grubu etnik (kavmi) ve lisan aidiyetine değil, din ve mezhep aidiyeti esasına dayanır. Ermenilerin hepsi Ermeni milleti olarak değil; Gregoryen (Ermeni), Ermeni-Katolik (Katolik) ve 19. yüzyılda da Protestan olarak üç millet halinde teşkilatlanmıştı. Bir süre Süryani-kadim cemaati Ermeni cemaati ile birlikteydi. Bunun nedeni ikisinin de "anti Chalcedon" (Kadıköy konsülü) karşıtı denen monofizisist mezhep içinde olmalarıdır. Musevi milleti ise Karaîm mezhebindeki Yahudiler ile hem birarada, hem değildi. Ferman ve işlemlerde Musevi milleti hahambaşısı ve Karaîm milletbaşından söz ediliyor. Bu iki cemaatin ayrılığı daha çok idari mali meseleler açısından böyle görülmüş olmalıdır (Başb. Osmanlı Arşivi. Gayrimüslim cemaat deft. *Yahudi ve Karai defterleri*, c.18, s.38-42'deki hükümler). Bulgarlar, Sırplar (birara 16. yüzyılda Peç-İpek Patrikliği kurulmuş ise de lağvedilmiş ve Sırp Kilisesi 19. yüzyıl başına kadar bu açıdan mevcut olmamıştır), Ortodoks Arnavut ve Rum-Ortodoks Araplar Helen unsurla beraber, Fener'de Rum-Ortodoks Patrikhanesi'nin ruhani, malî, idarî ve hukuki ve sansürcü (eğitim ve yayın sansürü) denetim ve yönetimine tabi idiler (Fener semtine Patrikhanenin taşınması 16. yüzyıl sonundadır). İşte 19. yüzyılda ulusçu hareketler sırasında bu unsurların Babıâlî'den çok Rum (Helen) unsurla ve patrikhaneyle mücadelesinin nedeni budur. Bu unsurlar arasındaki çatışma ve olaylar cemaatlerin tarihinde derin izler bırakmış; bizatihi Makedonya ve Bulgaristan'da Katolik kilisesini kurmanın ve bu mezhebe girmenin nedeni de bu gibi ulusçu duygular olmuştur. Zira Fener Patrikhanesi, bu unsurlara ibadet ve eğitimde kendi dillerini kullanma izni vermiyor; yüksek rütbeli ruhbanı hep Helen unsur arasından tayin ediyordu. Bu durum; Ortodoks Araplar arasında da o günden bugüne bir huzursuzluk yarattı ve Grek-Kato-

lik denen (Melkit) kiliseye geçme eğilimini arttırdı. Esasen *ökümenik* (*universe*) unvanıyla anılan; itibar ve kudretine Osmanlı devrinde ulaşan Ortodoks kilisesi, 19. yüzyılda Sırp, Eflâk Bulgar ve hattâ Yunan kiliselerinin *autocephal* (özerk) olarak kopmalarıyla zayıfladı.

Osmanlı millet nizamı tarihin *sui generis* (kendine özgü) bir olayıdır. Bu bir idarî teşkilatlanma özgünlüğü kadar, Osmanlı cemiyetinin bu özgün içtimaî kültürel ortamında gelişen bir teşkilatlanmadır. Ne koloniyalist imparatorluklardaki azınlık milletlerin durumuyla; ne de federatif yapılarla benzeştirilebilir. Osmanlı mirasını devralan Ortaşark ülkelerindeki ve Balkanlardaki farklı din ve dilden zümrelerin durumu da bununla bağlantılı değildir. Balkanlarda azınlık sorunu, çözülemeyen bir hukuksuzluk yumağıdır. Ortadoğu ülkelerinde ise farklı dinde olup, aynı dili konuşan gruplar arasındaki uyuşma bir politik uzlaşmadır. Zaman zaman bu gibi dengeler, politik gelişmelerle altüst olmaktadır. Mısır'da Kobtlarla Müslümanlar ve Suriye ve Lübnan'daki gerilim ve çatışmalar buna örnektir.

Osmanlı millet nizamı belli bir coğrafyada yaşayanlar kadar, dağınık yerleşme biçimi gösteren ve bazen aralarında dil vahdeti olmayan (Museviler gibi) grupların da imparatorluğun ömrü boyunca kültürel değilse de dinî kimliklerini korumasını sağlamıştır. Hattâ o kadar ki bu sistem sayesinde, dinî kompartımanın içinde geçişme ve kimlik özümsemeleri olmuştur. Bazı Bulgarlar ve Hıristiyan Arnavutlar Helenleşmiş, aynı şekilde Anadolu'nun Karamanlı denen Türk asıllı Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanları tarihlerini Helen olarak kapamak zorunda kalmıştır. Aynı şekilde Müslüman olan bazı unsurlar da dilleri farklı olsa da Türk kimliğini benimsemiş veya buna bitişmiştir (Pomaklar gibi). Bütün bu kültürel coğrafya ve tarih henüz sarih sonuçlar getiren bir tetkik ve bilginin dışındadır. Millet sistemi, Batı Avrupa tipi milliyetçiliğe temel olamaz. Batı tipi milliyetçilik bu sistemle çatışarak ve onun silinmesiyle gelebilmiştir. Bizatihi millet sözünün (*nation*), ve milliyetçilik (*nationalisme*) gibi terimlerin tercümesi olamayacağı açıktır. Terim uyuşmazlığı, tarihî yönden uyuşmazlığı da aksettirmektedir. Buna rağmen tarihî tecrübe, millet sisteminin yeni tip ulus milliyetçiliğinin biçimlenişi kadar özellikle Müslüman kavimler arasında yeni bir kaynaştırıcı kimlik oluşturulmasına da yardımcı olduğunu gösteriyor. Bu çelişik gelişme, belirttiğimiz gibi bu kavimlerin tarihi bütün hadiseli safhalarıyla birlikte yaşamalarından ileri gelmektedir.

Osmanlı kimliği salt bir Müslüman kimliği olarak kalmamıştır. Sad-

razam Said Paşa'nın ve benzerlerinin girişimlerinde olduğu gibi Türklüğün ağır bastığı bir Müslümanlıktır. Öbür Müslüman etnik gruplar bu Türklüğe dil olarak intibak ettikleri ölçüde Osmanlı-Türk olmaktadırlar. Genel kural, Türk olmayan ana babanın Türkçe konuşup anlaşmaları ve çocuklarının da bu dili izlemeleri ölçüsünde; ailenin Türk olacağıdır. Dolayısıyla son yüzyılın Osmanlılığı Türk kimliğine kolayca dönüşmektedir.

Notlar

1 George W. Gawrych, "Tolerant dimensions of cultural pluralism in the Ottoman empire: The Albanian Community, 1800-1912", *International Journal of Middle Eastern Studies*, XV, 4 (1983): 521-522.
2 Başb. Arş. *İrade-Meclis-i Vâlâ*. Nr: 16519 (12 Ramazan 1273) Meclis-i Vâlâ mazbatası.
3 İ. Ortaylı, "Osmanlılarda ilk telif iktisat elyazması", *Yapıt*, Ekim 1983, s.37-44.
4 Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul 1928, s.127-139 ve s.141-142.
5 Kavork Pamukçuyan, "Ohannes Arşaruni", *İstanbul Ansiklopedisi*, c.2, s.1063.
6 Sinan Kuneralp, "Bir Osmanlı Diplomatı Kostaki Musurus Paşa", *Belleten*, 1970/3, s.429.

Osmanlı Devleti Hakkında

– Kuruluşunun 700. Yılı Münasebetiyle –

NEJAT GÖYÜNÇ

Osmanlı Beyliği'nin 1299 tarihinde kurulduğu genel olarak kabul edildiğinden, 1999 da bu olayın 700. yılı olmaktadır.

Cogito'nun 17. sayısındaki "Bizans'ın Mirası Üzerine Tartışma" (s.374) başlıklı yazıyı okuyanlar, Doğan Kuban'ın bazı görüşlerini hatırlarlar: "Cumhuriyet iki temel üzerine oturuyor; biri, Anadolu'ya sahip çıkmak, öteki de Türklüğe sahip çıkmak. Osmanlı bu ikisine de sahip çıkmamış. Bir ulus-devlet olarak Cumhuriyet, sadece Osmanlı tarihine yaslanamazdı", "Osmanlı Müslümandı, Türk'ü dışlamıştı. Ziya Gökalp ilk yazılarında Türk'ten bahsetmez, Osmanlı'dan bahseder, Türk sonradan çıktı." (s.381)

Sayın Kuban "1914'ten 1918'e kadar Osmanlılar olarak savaştık, Anadolu'ya da Osmanlı olarak geçtik. Osmanlı paşaları Cumhuriyet'i kurdu. İstiklâl Savaşı yaptılar... Bunların hepsi Osmanlı'ydı" da demektedir (s.386). Şu halde önce "Osmanlı" ne demek, Türk ile Osmanlı arasında ne ilişki vardı, bunlara cevap vermek gerekir, bu iki deyimin yanlış anlamalara yol açmaması için.

1413'te Amasya'da vefat ettiği bilinen devrinin ünlü şairi Ahmedî'nin *Dastan ve Tevârih-i Müluk-i Âl-i Osman* (Destan ve Osmanlı Hanedanı Meliklerinin Tarihleri) adlı manzum eserinde "Osmanîler" deyimi kullanılır:

"Munsif idi Orhan ü dadger
Unutuldı anun ile adl-i Ömer
Kanda kim Osmanîler adli ola
Orada adl-i Ömer nişe anıla" [1]
(Orhan insaflı ve adil idi

Onunla Ömer'in adaleti unutuldu
Nerede Osmanlıların adli olursa
Orada Ömer'in adaleti neden anılsın)

Bu dizelerde bahsolunan Orhan, Osman Gazi'nin oğlu ve ikinci Osmanlı hükümdarı Orhan Gazi, Ömer de Halife Hazret-i Ömer'dir. Adaleti dillere destan olmuştur. Osmanîler, yani Osmanlılar da Osman ve Orhan Gazi ile, onlarla birlikte kurulan devleti ve yönetimini paylaşanlardır. Böylelikle "Osmanlılar" deyimi de ilk defa kullanılmış olmaktadır.

Fatih zamanı da dahil Osmanlı Devleti'nin tarihini kaleme alan Âşıkpaşa-zâde (ölm. 1481) Bilecik'teki Hıristiyan halk ile Osman Gazi arasındaki ilişkiyi anlatırken "Bilecik'in kâfirleri dahi gayet itimad itmişler idi kim, Bu Türk (Osman Gazi) bizüm ile eyü doğrılık ider, dirler idi" sözlerini kaydeder. İstanbul'un fethinden sonra da, "Türkler yine bu şehri mamur itdiler" der.[2]

16. yüzyılda Avrupa'da Türklerle ilgili pek çok yayın yapılır. Bunların bir kısmı Osmanlı Devleti'nin tarihiyle, bir kısmı da bazı olaylarla alakalıdır. Bunun sebebi de, 1353'ten itibaren Rumeli'ne geçen Osmanlıların Balkanlar'da ilerlemeleri, nihayet 1453'te İstanbul'u almalarıdır. Bu son olay Avrupa'da büyük heyecan uyandırır, Avrupa'nın tanınmış hümanistleri, bazı kardinaller ve Papa, Türklere karşı bir Haçlı Seferi düzenlenmesi için propagandalara başlarlar. Türklere karşı sefere katılacakların bütün günahları affedilecektir. Bu tasarı ve çabalar o tarihlerde Avrupa devletlerinin kendi iç anlaşmazlıklarından dolayı, bazı menfaat bağları yüzünden başarıya ulaşmaz. Mesela, İngiltere'de Lancaster ve York Hanedanları arasındaki rekabet Türk tehlikesini ikinci plana iter. Fransa da İngiltere'den çekinmektedir. Venedik ve bazı İtalya şehir-devletleri Doğu ile ticaretlerine zarar gelmemesi için böyle bir teklife sıcak bakmamaktadırlar. Bununla beraber, Avrupa'da kendilerini tehdit eden güneydoğudan gelen bu güçlü devlete karşı ilgi artar. Bu merak sonucu da pek çok yayın yapılır. Bu eserlerin çoğunluğunda Türklerin kökeni araştırılır. Onların Truvalıların, İskitlerin veya bir Kafkas kavminin soyundan oldukları gibi tahminlerde bulunulur. Türk yönetimi, Türk zaferlerinin sebepleri, âdetleri, idarelerindeki milletler hakkında bilgiler verilir. 1604'te basılan İngiliz tarihçisi Richard Knolles'un eseri bile *Generall Historie of the Turks* (Türklerin Genel Tarihi) adını taşır.

Böylelikle Osmanlı Devleti'nin bir Türk devleti, Osmanlı'nın da bir hane-

dan adı olduğu hiç kuşku götürmez. Öyle ki, Osmanlı ülkesinden Batı'ya giden her şey Türk damgasını yemiştir. Yemen'de yetişen kahvenin Avrupa'da Türk kahvesi adını taşıması gibi.

Osmanlı Devleti 19. yüzyıla kadar kendisine "devlet-i âliye" (yüce devlet) veya "devlet-i ebed-müddet" (ebedi olarak yaşayacak devlet) ismini verir. Bu deyimlere belgelerde de rastlanır. Aynı yüzyılda Balkanlar'da Sırp, Yunan isyanları ve ardından devletin dağılmaya başlaması üzerine, bunu önlemek için devlet içindeki farklı etnik grupları hanedan etrafında birleştirmek için, Osmanlı deyimine sarılınır. Bu deyim ve "devlet-i Osmaniye" ilk defa 1876'da Kanun-ı Esasi'nin (Anayasa) 8. maddesinde yer alır ve tarif edilir: "Devlet-i Osmaniye tabiyetinde bulunan efradın (bireylerin) cümlesine her kangı din ve mezhebden olur ise olsun, bila-istisna osmanlı tabir olunur ve osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve isga (kazanılır ve kayb) edilir" denir.

Osmanlı, Türk'ü Dışlamış mıydı?

Osmanlı Devleti yöneticilerinin, hatta Selçukluların Türkleri aşağılayıp hor gördükleri Zeki Velidî Togan ve Faruk Sümer gibi çok tanınmış tarihçilerimizin kanaatidir. Bunlara dayanarak da bazı sosyal bilimciler (Çetin Yetkin gibi) ve gazeteciler (Hasan Pulur, Nazlı Ilıcak) bu görüşü tekrarlarlar. Halbuki her iki tanınmış tarihçimizin kullandıkları kaynaklara inildiğinde, horlananların, küçük görülenlerin şehirlerde yerleşik Türkler değil, göçebe bir hayat tarzı süren, yaşamlarını ancak yağma ile çapulculukla temin edebilenler olduğu görülmüştür. Artık bir tekerleme haline gelen "etrak-i bîidrak" (bilinçsiz Türkler) sözü Osmanlıların siyasî rakibi Safevî Devleti kurucusu Şah İsmail'in (1487-1524) etrafına toplanarak onun Şah olmasını sağlayan Anadolulu göçebe Türkmenler için söylenmiştir. Yine 17. yüzyıl başlarında Celalî isyanları anlatılırken, isyana katılanlar da "çirkin Türk", "hilekâr Türk" anlamındaki "Türk-i bed-lika" ve "Türk-i sütürk" sözcükleri ile tanımlanmıştır. Osmanlıların Hazret-i Peygamber soyundan geldiklerinden Araplara "kavm-i necib" (asil kavim) dedikleri, onları Türklerden üstün gördükleri de söylemler arasındadır. Lakin onların da göçebe olup çapulculukla geçinenlerine "arab-i bed-fiâl" (eylemi kötü Araplar), "arab-i bed-rey" (düşüncesi kötü Araplar), "arab-i şekavet-şiar" (soyguculuk ve haydutluğu âdet haline getiren Araplar) dediklerini arşiv belgelerinden öğrenmekteyiz.[3]

Osmanlı Devleti çok uluslu bir siyasî yapı idi. Özellikle Fransız İhtila-

li'nden sonra Avrupa'da milliyetçilik hareketleri başlayınca bütün benzeri yapıda olan devletler gibi Osmanlılar da milliyetçi hareketlerin karşısına dikilmek zorunda idiler. Çünkü aksi; devletin, birliğin dağılmasına hizmet ederdi. Bunun içindir ki, "osmanlı" deyimi birleştirici bir kavram olarak düşünüldü fakat benimsenmedi. Avusturya İmparatorluğu Balkanlar'da milliyetçi hareketleri destekledi, halbuki Polonyalı, Çek, Slovak, Macar, İtalyan, Rumen gibi farklı mezheplere bağlı kavimleri yönetmeye çalışan Avusturyalılar milliyetçi hareketleri kendi ülkelerinde bastırdılar. 1848'de Çek, aynı yıl Macar ayrılıkçı hareketleri bastırılmaya çalışıldı. Birincisinde kanla sonuca ulaşıldı, ikincisinde Kossuth Lajos (1802-1894) önderliğindeki bir kısım Macarlar ancak Osmanlı Devleti'ne sığınarak canlarını kurtarabildiler. Buna mukabil, Macarlar, kendilerine karşı ayaklanan Hırvatların bağımsızlık hareketini en sert bir şekilde önlemeye çalışıyor, Stephan-Tacı'nda birlik çağrısı yapıyordu. Stephan Hıristiyan dinini ilk kabul eden Macar kontu idi; Arpad hanedanından idi; 1001'de Papa tarafından Macar Kralı ilan olunmuştu.

Görülüyor ki, kendi içindeki milliyetçi hareketleri bastırmaya çabalayan Avusturya, Osmanlı Devleti'ndeki bu tür ayrılıkçı hareketleri destekliyor, bizzat bağımsızlık savaşı veren Macarlar da Hırvatlardan aynı şeyi esirgiyorlardı. Bundan da kolaylıkla, devletlerin siyasî planlarını ve tutumlarını kendi çıkarları doğrultusunda tayin ettikleri gerçeği ortaya çıkar.

Osmanlı Devleti bu nedenle, kendi de milliyetçi akımlara, tabii olarak Türkçülük akımına da karşıydı. Özellikle 1878'de Berlin Kongresi'nde (20 Haziran-20 Temmuz 1878) yapılan anlaşma ile Rumeli'nde büyük toprak kaybına uğrayan ve doğuda da Kars, Ardahan ve Batum'u Çarlık Rusya yönetimine kaptıran Osmanlı Devleti hiç olmazsa kalan kısımlarında Osmanlıcılık'a sarıldı. Lakin bunun da tutmadığı kısa sürede görüldü ve Birinci Dünya Harbi'nde (1914-1918) din kardeşlerimiz Araplar İngilizlerle birlik olarak devletin yıkılışını sağladılar. Atatürk'ün 20 Mart 1923'te Konya'da Türk Ocağı'ndaki bir çayda gençlerle yaptığı konuşmadaki şu ifadesi, bu gerçeğin en açık ve seçik dile getirilişidir: "Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki akvam-i muhtelife (muhtelif kavimler) hep milli akidelere (inançlara) sarılarak, milliyet mefküresinin (ülküsünün) kuvvetiyle kendilerini kurtardılar. Biz ne olduğumuzu daha doğrusu onlardan ayrı ve onlara yabancı bir millet olduğumuzu sopa ile içlerinden kovulunca anladık. Kuvvetimizin zaafa uğradığı (zayıf düştüğü) anda bizi tahkir, tezlil ettiler (hakaret ettiler, küçük düşürüp aşağıladılar). Anladık ki, kabahatimiz kendimizi unutmaklığımızmış".[4]

Osmanlı Devleti'nde Neden Anadolu'ya Sahip Çıkılmadı?

Türklerin Anadolu'ya gelişleri, 1071 Malazgirt Zaferi'nden çok önceleri olmuşsa da, onların Tanrı'nın her türlü güzellik ve zenginlikleri verdiği bu coğrafyayı vatan edinişleri bu büyük tarihî olayın sonrasındaki iki yüzyıl içerisindedir. Balkanlara, Karadeniz'in kuzeyinden de gelip yerleşen Türk boyları ve toplulukları olmakla beraber, 14. yüzyıl ortalarından itibaren Anadolu Türkleri bazen gönüllü, bazen zorla Rumeli'ne geçirilmişler, yerleştikleri bölgelerdeki şehir, köy ve kasabalara da kendi yaşam tarzlarını, inançlarını, geleneklerini birlikte götürmüşlerdir. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Balkanlar'daki birçok ülkedeki cami, mescit, medrese, tekke, türbe gibi Osmanlı mimari eserlerini kapsayan anıtsal kitaplarında tanıtılanlar yalnız geçmiş yüzıllardan günümüze kalan izler olmakla kalmazlar, aynı zamanda gidenlerin gayelerini, ana düşüncelerini de yansıtırlar: Onlar bu yeni ülkeleri de vatan benimsemişler, oraları Anadolulaştırmışlar, bir daha geri dönmeye mecbur edilebileceklerini de hiç mi hiç hatırlarına getirmemişlerdir.

Suriye, Irak, Mısır, Hicaz, Kuzey Afrika ülkeleri gibi İslam topraklarına da gidenlerin bir kısmı zamanla oralarda yerleşmişler, aynı dinin mensubu olduklarından yerli halkla karışıp, benliklerini unutmuşlardır.

Balkanlar'da ise, kısmen İslam'ı yayabilmişler, kendi kültürel damgalarını mahallî dillere, sanata, geleneklere vurmaya muvaffak olmuşlar, kendileri de onlardan etkilenmişlerdir. Balkan dillerindeki binlerce Türkçe kelime, bizimkinde onlardan alınan pek çok ödünç kelime, mutfak kültüründeki tesirler bu karşılıklı etkileşimin kanıtlarıdır.

Osmanlı Devleti'nin siyaseti, ele geçirdiği ülkelerin zenginliklerinden kendi vatanı için çıkar sağlamak hususunda çok becerikli olan Batı İmparatorluklarından tamamen farklı olduğundan, oralardaki kazançları ile Anadolu'yu imar etmeyi düşünmemişlerdir. Bununla beraber, Anadolu'da yapılanların da bugüne pek azı intikal edebilmiştir. Kalanların da bir kısmı harabedir, bir kısmının da varlığına ancak arşiv belgelerinden tanık olunabilmektedir.

Anadolu'da Mustafa Kemal Paşa önderliğinde gerçekleştirilen Millî Mücadele sonrasında kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin tek hâkimiyet sahası Anadolu ve Trakya'daki küçük parçadır. Bunun için bu bölgelerin, bu vatanın imarına özen gösterilmektedir. Bu itibarla, iki Türk devleti yöneticilerinin Anadolu'ya bakış açıları farklıdır.

Bu nedenle Osmanlı Devleti'nde "Anadolu'yu dışlamak, ona sahip çıkmamak" ne dereceye kadar doğru bir hüküm olur?

Osmanlı Devleti Nasıl Bir Siyasî Yapıya Sahipti?

1960'tan itibaren ABD'de Wisconsin Üniversitesi'nde faaliyet gösteren Romanya asıllı Türk tarihçisi Kemal Karpat, "felsefe olarak yoksa da, uygulamada" Osmanlı Devleti'nin "laik" bir yapıya sahip olduğunu söyler; "devletin, dinden tamamen bağımsız bir şekilde işlediğini, sadece şeklen dine uygunluk arandığını, din kurallarının da açıkça ihlal edilmediğini; devletin örfî hukuk ile şeriat arasında bir uyum sağladığını" vurgular. "Örfî kanun tamamen laiktir" der. [5]

Osmanlı Devleti bir İslam devletidir. Dinî alanda şeyhülislam, yönetim alanında vezir-i azam hükümdardan sonra en büyük amirdir. Padişah her iki kurumun da başıdır. Lâkin, fikri sorulmakla beraber, şeyhülislam devletin en yüksek karar meclisi veya kurumu olan Divân'ın üyesi değildir. Onun toplantılarına katılmaz.

Örfî hukuk denilen sistem de hükümdarların fermanları ile meydana gelen bir yasa düzenidir, lâkin hükümdarların fermanları –çoğunlukla– eskiden varolan bir geleneğin, yani örf'ün düzenlenmesini emreder. [6]

Devlet yönetiminin halka karşı tutumu da din veya mezhep veya etnik farklılığa göre değişmez, devlete sadakat çerçevesinde kalan herkes, düşünce ve inancında serbesttir. Bu nedenle de devletin dinî siyaseti, ülkedeki Müslüman çoğunluğun mezhebi olan Hanefîlik'e dayanmakla beraber, Mısır'da Şafiîlik, Arabistan'da Hanbelîlik, Kuzey Afrika'da Malikîlik, Suriye ve Lübnan'da Dürzîlik ve Nusayrîlik (Alevî), Yemen'de Zeydîlik, Irak ve İran'da da Şiîliğin bir kolu (On iki imamcılık) yayılmıştır. [7] Hatta Mısır'da Kahire'de, mahkemelerde dört mezhebin kadısı vardır.

Müslüman olmayan da Hıristiyanlar, Yahudiler, Anadolu'da Türkçe konuşan Ortodoks Kilisesi'ne bağlı Karamanlı denilen bir topluluk ve benzerleridir. Devlet bu cemaatleri kiliselerine göre birer "millet" olarak tanımlar. Hatta aralarında Katoliklik ve Protestanlık da yayılınca Ermeniler için olduğu gibi, bir kilise mensubu bu defa üçe bölünür, üç ayrı millet olur.

Bu Müslüman olmayan cemaatlerin kendi kiliselerine ödemekle yükümlü oldukları vergiler vardır, mesela Anadolu'daki Hıristiyan cemaat ev başına 12 akçe Metropolitlik, 12 akçe Patriklik, her papaz da her biri için birer altın vergi ödemek zorundadır. [8]

1682 tarihinde İstanbul'dan Konya ve havalisi yöneticilerine gönderilen bir ferman suretinde, o tarihte Patrik olan Yakovos'un vekili olan bir görevliyi (Meladios) Anadolu'ya yolladığı, bu zatın kıyafet değiştirerek Hıristiyan

mahallerde dolaşarak vergi toplamak istediği fakat alamadığı, bu sebeple devlet görevlilerinin kendisine yardım etmesinin istendiği anlaşılmaktadır. Böylece başında Halife bulunan bir devlette Müslüman olmayan halkın kilisesine vereceği vergilerin toplanmasına da yine kadılar ve diğer görevliler memur edilmektedir.[9] Bu devlet yönetimine laik denilmez mi?

Osmanlı Devleti çok uzun ömürlü bir siyasî yapıdır. Altı yüz seneyi aşan bir ömürde de her zaman aynı örnek devlet düzenini bulmak mümkün olmaz. Bununla beraber, hemen her zaman halkına –din ve ırk ayrımı yapmaksızın– adil davranmak içgüdüsü hâkim olmuştur. Bunun da kaynağı "İslam şemsiyesi altında varlığını sürdüren" eski Türk (Kutadgu Bilig), Hint-İran (Siyaset-name) ile eski Yunan ve İran siyasî düşüncesinden meydana gelen Müslüman Arap siyaset geleneğidir.[10]

Notlar

1 Çiftçioğlu N. Atsız (yay.), *Osmanlı Tarihleri*, İstanbul 1949, s.10; İsmail Ünver, *İskender-name*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1983, s.66a, Dize: 7601-7604.
2 Ç.N. Atsız, *a.g.e*, s.99 ve 193.
3 Nejat Göyünç, "Bazı Osmanlı tarihi eserlerine ve arşiv belgelerine göre Türk, Kürt ve Arap deyimleri hakkında", *Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Basımevi, 1996, I, s.1-5.
4 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, II, s.143.
5 *Milliyet*, 5 Mayıs 1999, s.20.
6 Nejat Göyünç, "Osmanlı iktidarının temel unsurlarından örf-gelenek", *Ilmi Araştırmalar*, İstanbul 1997, sayı 5, s.157-165.
7 Ahmet Yaşar Ocak, "Din", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, yay. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1998, s.114.
8 Halil İnalcık, "The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans", *Essays in Ottoman History*, Eren yay. İstanbul 1998, s.210-211.
9 Nejat Göyünç, "Mevlana Müzesi Arşivi", *2. Milli Mevlana Kongresi, Tebliğler*, Konya 1986, s.108. Konya Şeriyye Sicilli, no. 13, s.263'ten naklen.
10 Ahmet Yaşar Ocak, "Düşünce hayatı (XIV.-XVII. Yüzyıllar)", *a.g.e.*, II, s.164 vd.

"Türklerde Akıl Var mı?"

Napolyon Dönemi Avrupası'ndaki Doğu Tartışması Üzerine*

KLAUS KREISER

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), "Émile ou de l'éducation" (Emil ya da Eğitim Üzerine –e.n.) adlı kitabında (1762) şöyle yazıyor: "Il y a cent fois plus de liaisons maintenant entre l'Europe et l'Asie qu'il n'y en avait jadis entre la Gaule et l'Espagne." [1] (Günümüzde Avrupa ile Asya arasında, geçmişte Galya ile İspanya arasında olduğundan yüz kat daha fazla bağ vardır. –e.n.) Rousseau, kralın hizmetinde yaşayan bir saatçinin oğlu olarak, kendi yaşamöyküsünü, Avrupa'nın doğuya politik, ekonomik ve kültürel açılmasıyla birleştirebilmişti. Rousseau'nun sözünü ettiği Batı ve Doğu yakınlaşmasının bir sonucu olarak 18. yüzyılın sonunda, Avrupa'da, Türklerin reform yapma yeteneği ya da –birçok yazarın düşündüğü gibi– barbarlık koşullarını aşma yeteneksizliği üzerine yürütülen tartışma şiddetlenmişti. Bu tartışmaya, başkalarının yanı sıra Fransızlar, İtalyanlar, Polonyalılar, Almanlar ve İngilizler de katılmıştı. Bu tartışmaya katılanların arasında, Türkiye'yi tanıyan askerler (Baron de Tott), uzun süre konsolosluk yapmış kişiler (de Peyssonnel), seçkin gezginler (Volney, Niebuhr) ve doğu deneyimi olan aydın din adamları (Toderini) de vardı. Ülkeyi tanımayan entelektüellerin (Hausleutner) ve meslekten ya da amatör oryantalistlerin (Jones, Rewiczky, Eichhorn, Hammer) katkılarını da ihmal etmemek gerekir. Napolyon dönemindeki Doğu tartışması, izleyen 150 yılın Avrupa "Oryantalizmini" kuran dört unsuru da içermektedir. 18. yüzyılın aydınlanmış Kozmopolitizmi, doğu uygarlığının varsayılan çöküşünün nedenlerini ısrarla araştırmaktadır.

* Türkleri konu alan operaların en ünlüsünde, Osmin'in aryasında "Benim de aklım var" denilir. "Saraydan Kız Kaçırma" operası ilk kez 1781'de sahnelenmiştir. Ancak, bu operanın metnini, bu yazıda ele alacağım Doğu tartışmasıyla ilişkilendirmekten kaçındım.

Bu makale çerçevesinde, kültürel gelişme olanakları için genel koşul etmenleri üzerinde yürütülen o zamanki tartışma kapsamlı olarak ele alınamayacaktır. Osmanlıların geri kalmışlığından sorumlu tutulan belirleyiciler arasında, birçok yazarda, Osmanlıların despotik olarak görülen devlet biçimi, ama sonra da genel bilimin ihmal edilmesi ön sırada yer almaktadır. Stuttgart Gymnasium'undan 1788 yılında, Doğu tartışması Avrupa dergilerinde özellikle şiddetle yürütüldüğü bir sırada ayrılan genç Hegel, veda konuşmasında kendi eğitim sürecini, Türklerin fonunda şu sözlerle abartarak serimlemiştir: "Demek ki, bir devletin tüm esenliği üzerinde eğitimin böyle büyük bir etkisi vardır! Bu ulusta, ihmalin korkunç sonuçlarını ne denli dikkat çekici bir biçimde görüyoruz. Türklerin doğal yeteneklerine ve sonra karakterlerinin kabalığına ve bilimde neler yaptıklarına bakalım, o zaman ne denli şanslı olduğumuzu anlayabiliriz."[2]

Aydınlanmış yüzyılın Türkler tartışmasının temelinde, özellikle Avrupalı yazarların yüzyılın sonlarına doğru sayıları ve bilgi yoğunlukları açık bir artış gösteren gezi kitapları bulunmaktaydı. Yine de: Jacques Mallet du Pan (1749-1800), "Mercure de France"da tanıttığı *Mémoires du Baron de Tott, sur les Turcs & Tartares* adlı kitaptan "L'Histoire des Voyages n'est que celle des contradictions" (Seyahatlerin tarihi, çelişkilerin tarihinden başka bir şey değildir. –e.n.) diye söz ediyor. Baron de Tott'un kısa süre sonra Almanca'ya da çevrilen, "unutulmayacak olay"ları, zamanının Türkiye hakkındaki en etkili el kitabı olmuş olmalı.[3] Mallet du Pan, oldukça ayrıntılı değerlendirmesinin sonunda, Osmanlıların dillerinin doğasının, onları sonsuza dek sürecek bir cahilliğe mahkûm ettiğini ("éternelle ignorance") vurguluyor. Gerçekten de, Fransız subayı François Baron de Tott, dilin ve yazının özelliklerinin "bilimlerin gelişmesinin önünde engeller oluşturduğunu, çünkü, bir insanın ömrü iyi okumayı öğrenmeye yettiğinde, okuyacağı şeyleri seçmek için ne denli az zamanının"[4] kaldığını yazıyor. Bu tür önesürümler, Osmanlı sistemine yönelik açıkça yeni iki bakış açısıyla örtüşüyorlar.

1) Türkler = İslam'a inananlar eşitliği ödeviyle, Osmanlı Türklerinin Araplardan hangi konularda ayrıldığı biçiminde değerlendirici bir soru yöneltilmektedir.

2) Osmanlıların geçmişteki ve şimdiki zamandaki kültürel başarımlarının değerlendirilmesi, onların reform yapma yetenekleriyle giderek daha sıkı bir biçimde ilişkilendirilmektedir.

Her iki sorunun da büyük politik ağırlıkları vardır. Avrupalı güçlerin "bilgiyi yönlendiren ilgisi", özellikle de Fransız devrimi öncesinde ve sonrasında, her şeyden önce Türklerin, güçlenen Rusya karşısında ittifak yapabilme yeteneklerine yönelikti. Küçük Kaynarca Barış Antlaşması'ndan (1774) sonra, Fransa'da, Babıâli'yle 1756 yılındaki "renversemet des alliances" ile duyarlı bir biçimde zedelenen, geleneksel iyi ilişkileri yeniden düzeltme gereksinimi doğmuştu. Özellikle, Rusya'nın ilerlemesini durdurabilmek ve Fransız ticaretini teşvik edebilmek için, daha güçlü bir Türk ordusu isteniyordu.

18. yüzyılda, uzmanların yargılarıyla Doğu'ya ilişkin konuların politik değerlendirilmelerinin, daha önce örneği görülmedik bir biçimde birbirine bağlandığını gözlemliyoruz. 14. ile 16. yüzyıllar arasında, İslami doğuya yönelik Avrupa ilgisinin bambaşka koşulları vardı. Stefan Yerasimos beş yüz gezi raporunu incelemiş ve bunların arasında 191 politik *görevi* ve 147 *hac yolculuğunu* (Kudüs'e) ayırt etmiştir. Salt bilgi açlığından ya da açıkça bilimsel güdülenimle yapılan gezilerin kanıtlanması zordur.[5] Sturmberger'in[6] ve başkalarının betimledikleri, Batılı mutlakçılık kuramcılarını Osmanlı Devleti'nin en güçlü bir konumda bulunduğu zamanda büyüleyen, "Osmanlı yönetim biçiminin örnek oluşturuculuğu"nu burada daha fazla ele alacak değiliz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, Osmanlı modeli Jean Bodin için (1529/30-1596) kesinlikle olumsuz bir dosya oluşturmuyordu. Ona göre bu model, monarşi ilkesinin en arı bir biçimde dile gelişiydi. Sultan Süleyman'ın iyi huylu, korkunç ya da makyavelist hükümdar olarak çekiciliği günümüze kadar sürmüştür.

Bizim bağlamımızda, Türkiye'nin, büyük Türklerin sınırsız despotluğunun yanı sıra Yunan-Roma antikçağının kalıntılarıyla ilişkilerini de konu edinen hümanist ziyaretçilerinin kültürel bir parlaklık içinde oldukları vurgulanmalıdır. Çizdiği Konstantinopel topografisi, günümüze dek, antik kentin en önemli "Baedeker"ini oluşturan Peter Gyllius (1490-1555), sayısız binanın yitirilmesinin yanı sıra, bu yerlerin isimlerinin de ortadan kalkmasından yakınıyor: "Bu halk kendi diline öylesine âşıktır ki, ele geçirdiği tüm yerlerin adlarını derhal değiştirir; Yunanca ve Latince adlardan kuşkulanırlar ve hatta onlardan [batıl inanç türünden] bir korku duyarlar."[7]

Hümanist eğitim görmüş birçok gezginin şikâyetleri, (Avrupa ortaçağı gibi) antik yıkıntıları düşüncesizce yağmalayan ve sorulduğunda Yunan-Roma yer adlarını bilmiyor görünen bir halka yöneliktir. Buraya kadar, ilişki-

ler basittir. Çünkü batıda hiç kimse Süleyman yönetiminin kısa süre içinde çökmesini beklemediği için, Dernschwam'ın söylediği gibi her şeyi parçalayan ve klasik kalıntıları domuz ahırlarına çevirenª *barbarların* kültürel meşrulaştırımına gidilmemiştir.

17. ve 18. yüzyılların *Grand Tour*'u Osmanlı İmparatorluğu'na ender olarak dokunmuş,[9] İran'a ise gördüğüm kadarıyla hiç uğramamıştır, ancak "genel kamuoyu"nun bu ülkelere yönelik okuma ilgisi gözle görülür bir biçimde artmıştır. Kuşkusuz, öteki ülkelere olduğu gibi Türkiye'ye bakışların açısı da genişlemektedir. Barok ve Aydınlanma dönemleri arasında İtalya'yı gezenler hakkındaki literatürden, öğrenmeye ve araştırmaya değer şeyler hakkında kataloglar bulunduğunu öğreniyoruz. Bu listeyi iklimden yönetim biçimine ve toprak ürünlerinden hayvanlar dünyasına kadar genişleten Misson'un *Nouveau Voyage d'Italie*'sinden alıntı yapılabilir.[10] Fransa'nın Donanma Bakanı, konsülleri gökyüzü (bununla meteorların ve öteki "dünya dışı görüngülerin" ortaya çıkmasını kastediyor) ile yeryüzü arasında her şey hakkında bilgilendirmek için ders veriyor. Gerçekten çoğu durumda, konsüllerin raporlarının, gezginlerin öykülerinden daha güvenilir oldukları kadar ele aldıkları konuları açısından da daha zengin oldukları görülüyor.[11]

Henri Laurens bir "Loi générale de l'histoire de l'orientalisme islamisant"dan (İslamî oryantalizm tarihinin genel yasası, -e.n.) söz ediyor. Avrupa "oryantalizmi"nin yalnızca doğudaki politik durumun bir sonucu olarak yayıldığını öne sürüyor.[12] Bu durumu istatistik araçlarla (kitapların baskı sayıları, haklarında yazılan tanıtım yazıları...) kanıtlarken, bu ilginin bağlı olduğu değişikliklerin ne olduğu yönündeki daha önemli soruyu yanıtlamıyor. Burada Ralph-Rainer Wuthenow'un Aydınlanma Çağı'ndaki Avrupa gezi literatürü hakkındaki tahminini ele almak çekici olabilir: "Ama en önemli sonuç tahminen şudur: Avrupalılar için olası geçmiş ve yeni ufuk çizgisi olarak artık tek başına, şimdiye dek tüm tasarımlara egemen olan

antikçağ yoktur."[1] Elbette Yunan-Roma antik dönemi "devasa bir örnek ve konu pazarı" olarak (Hugo Friedrich) sürekli karşılaştırma büyüklüğü olma özelliğini korumaktadır, ama İslam edebiyatlarının keşfedilmesiyle birlikte, önemi azalmıştır. Antoine Galland (1646-1715) 1694 yılında "eskilerin yapıtlarındaki bazı bilgileri kullanan" okura, "Paroles Remarquables"inin başlığını Plutarchus'un (Apophtegmata) ve Valerius Maximus'un (Facta et dicta memorableia) özdeyiş antalojilerine gönderme yaparak seçtiğini anımsatır. Okurlara hitap ettiği şu tümce daha belirleyicidir: "Doğulu halkların, güneşin battığı yerdeki halklardakinden daha az tin ve adaletle donanmış oldukları ve daha az yaşam dolu oldukları bilinir." Gerçi karar okura bırakılmış-

tır, "bize komşu oldukları için tanıdığımız öteki uluslardan daha az tine ve iyi törelere sahip olmadıklarına, bir o denli inanıyorum." (Je pourrois m'étendre sur les qualités de l'esprit des Orientaux. ...je lui laisse ce plaisir tout entier, afin qu'il juge par le témoignage même des orientaux, plûtôt que par ce que j'en pourrois dire, s'ils ont raison de croire qu'ils s'ont pas moins partagés d'esprit & de bon sens que les autres Nations qui nous sont plus connuës à cause de leure voisinage.)[14]

Belirttiğimiz gibi, yazının bundan sonraki bölümünde, gözlemcilerin Aydınlanma çağından 19. yüzyılın ortasına dek, "Doğululer", "Müslümanlar", "Türkler" ve "Araplar" arasında nasıl bir ayrım yaptıklarını gözden geçireceğiz. Bununla, "İslam dinine inanan = Türk" eşanlamlı çiftinin geçersizleşmesini de kastediyoruz. Daha 18. yüzyılın sonunda İslam Türk dinî olarak, Kuran "Türk İncili" olarak kabul ediliyordu (örneğin David Friedrich Megerlin: Die türkische Bibel, Frankurt a. M. 1772). Rönesans döneminden kalma sayısız belge gösterilebilir, Marlowe'un *Tamburlaine*'ı bunların bir örneğidir. Ayrıca Arapların, kendi "Antik dönem"lerinin, yani Bağdat halifeliğinin koruyucuları ve (daha çok ihmalkâr) miras yöneticileri olarak "keşfedilmeleri" vurgulanacak ve konu edinilecektir. Özellikle, Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin bilginin Doğu Asya'ya ve dünyanın öteki bölümlerine ilişkin bilgilerin düzeyine neden ulaşamadığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bilindiği gibi çağdaş ahlak felsefesi dinsel ve kültürel farklılıkların kasıtlı olarak görmezden gelinmesine ve sessizce geçiştirilmesine yol açmıştır. 18. yüzyılın yazarları gerçi İslam kurumları için "kilise" ve "manastır" gibi Avrupalı eşdeğer sözcükleri kullanmaktadırlar, ama bunun nedeni, terminolojik eksiklikten çok, ironik bir biçimde mesafe koyma gereksinimidir. Bunun tersine olarak, katolik kurumların kimi metinleri İslam terimleriyle konuşmaktadırlar, II. Joseph'le mektuplaştığı söylenen birinin İmparatora şu sözleri söyletmesi gibi: "Önümde ağır bir iş var, keşişler ordusunu azaltmalıyım, bu *fakirleri* eğiterek onları insan yapmalıyım." [vurgulama KK'e ait].

Joseph de Guignes 1787'de şu formüllendirmeyi yapıyor: "İtiraf edelim ki, haçlı seferlerinin bizim üzerimizde, Büyük İskender'in fetihlerinin Yunanlılar üzerindeki etkisine benzer bir etkisi olmuştur. Haçlı seferleri bizi ülkemizden dışarı çıkartmış ve doğulu ülkeleri ve onların kazanımlarını (*arts*) tanımamızı sağlamıştır."[15] Ama çoktandır Arapların Yunan bilgisini (kısmen) alımlamanın ötesinde insanlığın ilerlemesine bir katkıda bulunduklarını, tüm yazarlar kabul etmiyorlar.

Çok az sayıda "oryantalist" İslam dünyasındaki üç anadilin ve bu dillerde yazılan edebiyatın temel olarak eşdeğerli olduklarını kabul etmektedir. Gerçi Antoine Galland Arapların, İranlıların ve Türklerin ("Turcs & Tartares") kendi uluslarının dehasını kılavuz edindiklerini vurguluyor, ama daha sonraki oryantalistler, en başta da William Jones (1746-1794) Türk edebiyatını, İran edebiyatının çok aşağısındaki bir basamağa yerleştiriyor.

Aydınlanma çağında Türklerin ve Arapların karşı karşıya konulmasıyla birlikte, Batı'nın Doğu hakkındaki söyleminde yeni bir konu doğuyor. Avrupa ve Türkler, Yunan mirasını bir süre yönetmiş olan Arapların sırtında duruyorlar.

Goethe döneminin Antikçağ tapınısı için hiç kuşkusuz iyi bir örnek olan, Weimar Gymnasium'unun müdürü Karl August Böttiger, İstanbul'daki genç Hammer'le mektuplaşmalarında, ona sürekli şu uyarılarda bulunuyordu: "Eski mimarinin hiçbir yıkıntısını, eski plastik sanatların hiçbir kırıntısını ve eski sikkelerin hiçbir kalıntısını yoklamadan bırakmayın" (20 Haziran 1800). Hammer'in "Eskiçağ'ın yıkıntıları üzerinde, barbarların arasında" gezindiğini gören Böttiger, "Ayasofya kilisesindeki ve Saray'daki kütüphaneler" hakkında bilgi ediniyor (14 Ekim 1799). Toderini'nin "Bibliotheca Turchesca"sını –bu kitabı ilerde ele alacağız– okumuş ve yazarın, antik elyazmalarına yönelik umudu söndürmekte haklı olup olmadığını soruyor.[16] Kütüphane sorusu daha genel bir biçimde, yani Türklerin kendi bilimleri olup olmadığı biçiminde de sorulabilir. Bu bizi Toderini'nin Almanca çevirisindeki giriş yazısında yapılan incelemeye götürür. Ama önce Volney'i dinleyelim.

Volney diye tanınan, Constantin-François Chassebeuf (1757-1820),[17] 1783 ile 1785 yılları arasında doğuda gezmişti. *Voyage en Syrie et en Égypte* adlı kitabı 1787 yılında iki cilt halinde yayımlandı. Kitabın İngilizce bir çevirisi aynı yıl Londra'da, Almanca çevirisi ise Jena'da 1788-1800 yıllarında yayımlandı.[18] Kitabın düzeltilmiş ikinci baskısı 1792 yılında piyasaya çıktı. 1788 yılında, Volney'in *Considérations sur la guerre actuelle des Turcs* kitabı, basıldığı yer Londra'ymış gibi gösterilerek yayımlandı. Kitabın İngilizce çevirisinin de aynı yıl yayımlandığı biliniyor. Birinci baskısı 140 sayfa tutan bu yazı, *Voyage en Syrie et Égypte*'in 1799'da yapılan üçüncü baskısına alındı. Burada yalnızca ilk çıkanların verileceği sayısız baskı ve çeviri, elbette güncel koşulların ele alınmasının tercih edilişine dayandırılabilir. Volney, çağının Fransız dış politikasının genel doktriniyle çelişen, statükonun korunmasını değil, Osmanlı Devleti'nin dağılmasını hedefleyen çizgiyi savunuyor.

Volney'in çizdiği Osmanlı Devleti'nin Arap eyaletleri görüntüsü koyu karanlık renkler taşıyor: "Suriye'de ve Mısır'da dört bir yanda barbarlık hüküm sürüyor. Ama bir ve aynı imparatorluk içinde (esas olarak) aynı koşullar hüküm sürdüğüne göre, bu yargı tüm Türkiye'yi kapsayacak biçimde genişletilmelidir." [19] (Bu arada Volney, Osmanlı başkentini ziyaret etmemiştir.)

Eğitim idealleri, önemli ölçüde Helvetius'un (1715-1771) tarafından belirlenmiş olan Volney, Doğu'nun çöküşünü, başka nedenlerin yanı sıra iyi kitapların eksikliğine (*disette de bons livres*) ve kitap basımının yokluğuna bağlıyor, çünkü kitap basımının, "devrimlerin gerçek itici gücü" olduğunu söylüyor (le vrai mobile des révolutions). [20] Volney'in barbarlık savı bir kitap kültürünün yokluğuyla ayakta duruyor ve geçersizleşiyor. Volney burada adını vermediği eleştirmenleri hedefliyor: Gerçi kısa süre önce bazı kişiler bu kabule karşı çıkmışlar ve derslerden, eğitim kuruluşlarından ve kitaplardan söz etmişlerdir, ama boşuna, çünkü: "Türkiye'deki bu sözcükler, aynı sözcüklerin bizdeki tasarımlarına karşı gelmezler. Halifeliğin yüzlerce yılı Araplar için bir geçmiştir ve Türkler için ise henüz oluşmaları gerekir." Türklerdeki derslerden ve kitaplardan söz eden "quelques personnes" kimlerdir? Volney'in 1688 yılında çıkan Türk yazısı hakkındaki ilk Avrupalı yapıtı göz önünde bulundurduğu akla yatkın değildir. G. B. Done'nin Venedik'te yayımladığı "Della letteratura de' Turchi <Osservazioni fatti da Gio. Battista Donado senator veneto fù bailo a Costantinopoli>" adlı kitap yüzyıl sonra artık kullanılmıyordu. [21]

Volney kesinlikle Toderini'nin yapıtını hedeflemektedir. 1728 yılında Venedik'te doğan Giambattista Toderini, 1742 yılında Cizvit tarikatına girmiş ve bu tarikatın lağvedilmesinden sonra, 1781 yılında İstanbul'daki Venedik elçisinin (bailo) yanında görev almıştı. [22] Venedik'ten dönmesinden bir yıl sonra *Letteratura Turchesca* adlı, daha yeni bir yazara göre ise "il più bel monumento della turcofilia veneziana del '700" adlı kitabı yayımlandı. [23] Kitabın Fransızca çevirisi (1789) daha Hausner'in Almanca çevirisinden önce, Avrupa kitap piyasasına çıktı. İspanyolca bir çevirisi ise basılmadan kaldı. [24]

Toderini'nin Almanca konuşulan ülkelerdeki etkisi üzerine işaret etmeden önce, de Tott ve Volney'in yapıtları dışında bu yılların Doğu tartışmasında yer alan iki Fransızca kitabı tanıtmak istiyorum. Bu kitaplarda, de Tott'un *Mémoires* ve Volney'in *Considérations* kitaplarıyla doğrudan tartışma söz konusudur. Her iki kitap da Osmanlı sisteminin (ve Türk-Fransız ilişkilerindeki statükonun) tartışmalı bir savunucusunun konsolos Charles

de Peyssonnel'in (1727-1790) yapıtıdırlar. 130 sayfalık ilk yazı 1785 yılında Amsterdam'da "Lettre de M. de Peyssonnel, Ancien Consul-Général à Smyrne, ci-devant Consul de Sa Majesté auprè du Khan des Tartares, à M. le Marquis de N...Contentan quelques Observations relatives aux Mémories qui ont paru sous le nom de M. le Baron de Tott" başlığıyla yayımlandı. Bu mektubu kaleme alan, ülkesinin konsolosu olarak İzmir'de ölen diplomat ve arkeoloğun (avant le lettre) oğlu Charles de Peyssonnel'di (1700-1757). Genç Peyssonnel babasının konsolosluğunu üstlendi, ama Kırım'da (1753) ve Girit'te (1757) de görev yaptı. 1763 yılından sonra 20 yıl daha İzmir'de kaldı. Bu durum, onun Rus donanmasını Osmanlı deniz gücü karşısındaki 1774 Çeşme zaferini belki de çok yakından izlediği anlamına geliyor![25] Peyssonnel öncelikle bir yazar tarafından saygıyla karşılandığını gösteriyor "qui m'a promené sur un tapis de fleurs". Ne var ki: "Dans la seconde lecture plus lente & plus refléchie, j'au pris sur moi de suivre l'Auteur pas à pas; j'ai apperçu des erreurs, j'ai trouvé qu'il n'avoit pas assez développé les connoisances profondes qu'un long séjour en Turquie, une étude suivie de la langue, les affaires imiportantes qu'il y a traitées, lui ont données du gouvernement, des lois, des moeurs, des coutumes, & du caractère des Turcs; & qu'il paraoissoit n'(avoir voulu qu'éfleurer une matière vaste, sur laquelle on devoit attendre de elui, des tétails plus étendus. *J'ai imaginé aussi qu'on pouvait voir les Ottomans d'un côte plus avantageux pour eux, que celui par lequel M. le Baron de Tott nous les a montrés.* [Vurgulama KK]...Je ne crois pas Qu'il soit possible, sans le secours des connoissances locales, de se former des idées générales plus justes, & plus saines de l'Empire Ottoman. Ceuxqui chercnent è connoître le véritable état des Turcs, le trouveront dans ce morceau. M. du Pan [krş. Dipn. 3] sans avoir vraisemblement jamais été en Turquie, a vu les Turcs de son cabinet, aussi bien que Monetquieu; ils sont tels Qu'il les suppose..." Peyssonnel 18. yüzyılın başlarındaki, Türk dostu seçkin kadın yazar Lady Mary Montagu'yu (1689-1762)[26] de Tott'a karşı savunuyor. Sultan I. Mahmud'u, Yahudileri koruyan padişah olarak övüyor. Türkçe'nin kesinlikle öğrenilebilir bir dil olduğunu söylüyor. Birçok yabancı bu çok güzel dili benimsemiştir (aralarında Ruffin, Venture, Mouradja d'Ohsson, Testa da vardır): "Elle est devenue, par l'adaption de l'Arabe du Persan, une des plus belles langues qu'ayent parlé les hommes... Les Anglois s'en font fait une très-belle, en prenent dans toutes les autres..." Türkçe'nin Almanca'dan ya da İngilizce'den daha zor olmadığını söylüyor. Peyssonnel, de Tott'un

Türklerin edebiyat beğenisinin kötü olduğu yolundaki toptancı iddiasına Medrese öğretim programından, Platon incelemelerinden, [Seyyid] Lokman'ın yazılarından, Türklerin atasözlerinin büyüsünden söz ederek karşı çıkıyor. Türklerin savaş bilimlerini ihmal etmiş olduklarını kabul ediyor. Genel okullar, duaların ezberlenmesiyle sınırlanmış değillerdir. Eleştirmen Peysonnel, de Tott'un Tatarları ele aldığı ikinci cildini daha başarılı buluyor. Peyssonnel *Mémoires*'ın 3. cildine ilişkin notlarında, Rusya'ya karşı savaşta Osmanlı askeri liderlerini, Thermopylen'in savunucularına benzetiyor: "Une Nation chez laquelle on trouve de pareils hommes, n'est pas certainement une Nation de laquelle on doive désespérer."[27] Üç ay sonra Peyssonnel önde gelen ikinci politik yazara bir yanıt bastırıyor: "Examen du livre intitulé Considérations sur la guerre actuelle des Turcs; par M. de Volney. Par M. de Peyssonnel, ancien Consul Général de France à Smirne" (Amsterdam 1788). 240 sayfadan fazla tutan bu kitap, Volney'de ender olarak tavizsiz bir biçimde görünen anti-Türk kanıtlama temellerini tümüyle tartışıyor. Türklerin politik ve askeri sistemini gerekçelendiren iddiaları anti-Rus duygularla birleştiren tümceler, kitabın karakteristik tümceleridir: "Le soldat turc est fanatique, parce qu'il est libre...Le soldat Russe est un être passif né serf.." Rus rejiminin despotik bir karaktere sahip olduğu, Osmanlı ulusunun ise teokratik bir hukuk sistemiyle yönetildiği belirtiliyor ("gouvernée par un code de loix théocratiques, appelé *Multeka*").[28] Antik dönemin mimari kalıntılarına barbarca davranma suçlaması doğru değildir. Bu konuda asıl İtalyanları Roma anıtlarını ve Fransızları Nîmes anfitiyatrosunu yıktıkları için suçlamak gerekir; oysa Türkler Ayasofya'yı korumuşlardır. Volney'in yargısı çoğu durumda yalnızca Suriye ve Mısır'a ilişkindir ve bu yüzden imparatorluğun bütünü için geçerliliği yoktur.

Toderini'nin Almanca çevirmeni Hausleutner, adeta bir dünya çocuğu olarak, Türk düşmanı Volney ile ılımlı Türk dostu Peyssonnel arasında ortada bir yerde duruyor; bu tartışma o dönemin siyasal Doğu gözlemcilerinin çoğu gibi onun da gözünden kaçmış değildir. Stuttgart'taki Hohen Karlsschule'de profesör olan Philipp Wilhelm Gottlieb Hausleutner (1754-1820) dönemin Osmanlı eğitim sistemine ve kitap ortamına ilişkin en kapsamlı serimlemesine yazdığı "Çevirmenin Önsözü"nde, 1790[29] şöyle diyor: "Uzun süredir, ve son haftalarda Türkler hakkında ne denli çok yazıldıysa da bu ulusu hâlâ pek doğru olarak tanımıyoruz ve bu yüzden çoğu kimse *Türk Edebiyatı*'ndan söz etmenin yalnızca bir şaka olabileceğine inanıyor; bu anlatım

birbiriyle çelişen iki kavramı içerir görünüyor, ve çoğu kimsenin kulağına Samoyed'lerin ya da Hotanto'ların edebiyatından söz ediliyormuş gibi tuhaf geliyor." Hausleutner göze batan çelişkileri açıklamak istiyor: "Hem yaptıkları uzun yolculuklar hem de Türkiye'de yıllarca kalmalarından dolayı, Osmanlı Devleti'nin niteliği hakkındaki bilgilerimizi iyileştirmeye hakları olan ve bu halkın durumu hakkında güvenilir tanıklar olarak ortaya çıkan Bay Baron von Tott ve Bay von Volney, yazılarında Türklerin sanat ve bilim beğenilerinin düşük olduğunu, onların arasında yararlı bilgileri yaygınlaştırmanın zor olduğunu söylüyorlar ve tüm koşullar bu haberlerin doğruluğundan yana. Buna karşılık, sonra da ortaya, Türkler arasında yıllarca kalmasıyla, yine büyük güvenilirlik hakkı olan bir adam, Bay von Peysson(n)el çıkıyor ve Türklerin çok zeki bir ulus olduğunu, bilgin yetiştiren kurumlarının olduğunu ve örneğin matematikte büyük ilerlemeler kaydettiklerini, güzel, anlamlı atasözleriyle ve hoş öyküleriyle tüm ulusları geride bıraktıklarını öne sürüyor; zenginlikleri sayesinde şimdiden tüm yararlı ve hoş sanatlarda yükseldiklerini; seçkin mimarlarının da eksik olmadığını ve bunun gibi birçok övücü söz söylüyor. Birbirine karşıt bu iki tarafı dinleyen ve siyasal ilişkilerin ve başka benzer koşulların, Fransız genel konsolosu von Peysson(n)ell'in Türklerin durumunu olduğundan daha avantajlı bulmaya ya da düşünmeye yöneltmiş olabileceklerini bilemeyen biri; bu konuda en azından ne düşüneceğini bilemez bir duruma düşer. Yalnızca bu sonuncu yazarı okuyan biri, Türklerin kültürlü bir halk olduğunu düşünür. Yalnızca, Osmanlıları kaba barbarlar olarak betimleyen yazarları –ki bunların sayısı oldukça çoktur– okuyan biri de, başka türlü düşünür."

Hausleutner sonunda yine de Toderini'ye uyuyor ve özet olarak şunları söylüyor: "Türklerin mutlu bir ruh hali, uygun bir iklimi vardır, yazılar açısından, özellikle de Arapça yazılar açısından zengindirler, Yunanca yazıların da çevirilerine sahiptirler, ...üstelik akademileri vardır ve öğrenimlerini alkışlamaya değer, birbiriyle bağlantılı planlara göre yaparlar, –bu koşullar onlarda çok yönlü bilginliğin ve güzel bilimlerle tanışıklığın bulunmasını sağlar." Hausleutner ayrıca, du Halde'nin Çin tarihini ve Newton'un *Élements de la Philosophie*'sini getirten ince düşünceli büyük vezir Ragıp Paşa'yı (1699-1763) tanıtıyor.

Hausleutner, Toderini'nin yazısı sayesinde, iki yıl önce kendi yazısında tasarladığı çağının Osmanlı uygarlığına ilişkin düpedüz toptancı bir imgeden uzaklaşmıştır.[30] "Türk İmparatorluğu"nu anlatırken, "Eğitim ve Öğre-

nim" konusunda da yazmıştır: "Politik ve dinsel despotizm yüzünden, bilge adamın ulusunu aydınlatma yolundaki ve daha iyi ilkelerin ve kurumların oluşturulmasına yönelik her türlü girişimi engellendikten sonra, Türklerin eğitimi çok iyi olsaydı, Avrupa'daki en iyi eğitimlerden biri olsaydı da neye yarardı: ve bu koşullar altında eğitimin önemli bir aşamaya ulaşması nasıl mümkün olabilir?" Ve biraz ilerde: "Avrupa'daki Türk ülkelerini –ve Asya'dakileri de bunlara eklememiz için hiçbir neden yok– bir zamanlar parlak dönemlerinde ve bu dönemden hemen sonra, şimdiki durumlarında düşünmekten daha üzücü bir şey olamaz. Bu karşılaştırma özellikle bilimler ve sanatlar açısından üzüntü vericidir. Bu iki alana yönelik her türlü dikkat, her türlü ince duygu söndürülmüş, en azından bütünüyle bastırılmıştır. En önemli insani bilgiler, ilaç ve şifa bilgileri, hukuk bilgisi ve matematik bile Kuran engeliyle karşılaşmaktadır."

Bu zaman diliminde, Alman gözlemcimiz Avrupa'daki Doğu tartışmasından henüz etkilenmemiştir. Bu noktada Volney'in 1788 yılında Londra'da basılan *Considéretaions sur la guerre des Turcs* kitabına geri dönüyoruz. Bu kitabın Almanya'da Oettingen-Wallersteinchen Bibliothek'teki kanıtlanabilir biricik nüshası kısa süre önceye kadar Peyssonnel'in yukarıda tanıtılan kitabının yanında kapağı açılmadan duruyordu. Volney burada da Avrupalıların Türkler hakkındaki olumlu önyargılarına karşı savaşıyor. Türklerin her türlü çöküş belirtisini gösterdiklerini, "barış anlaşmasından (1774 kastediliyor) bu yana her gün daha da aydınlandıklarının" (s'éclairent chque jour) sözünün bile edilemeyeceğini söylüyor. Gerçekte ise "kendisinden başka herkese düşman olan, fanatik, kibirli bir halk" söz konusudur. Elbette, Ruslar da barbardırlar, ama siyaset ve ticaret çıkarları, Türklere değil onlara yanaşmak gerektiğini dikte etmektedir.

Volney, Hoca Tahsin (1813-1881) tarafından "Nevamis-i Tabiyye" başlığıyla Türkçe'ye de çevrilmiş bulunan ünlü tarih felsefesi kitabı *Les Ruins ou Méditations sur les révolutions des empires* de (1791), Osmanlı-Rus savaşının çıkması hakkında şunları yazıyor: "İmamlar ve Santonlar <Türk keşişleri> halka şunları söylediler: Bu savaş, günahlarınızın cezalandırılmasıdır. Domuz eti yiyorsunuz, şarap içiyorsunuz... tövbe edin... oruç tutun... Öte yandan Ruslar diz çöküp sesleniyorlardı: Tanrıya şükredelim ve onun gücünü övelim... 1788 yılında Avrupa'da çok özel bir ahlaki fenomen yaşıyoruz. Özgürlüğüne düşkün büyük bir halk, özgürlüğe düşman bir halkın yanında tutkuyla yer alıyor; sanatları seven bir halk, sanatlardan nefret eden bir halkın

yanında yer alıyor; sabırlı, yumuşak bir halk, zulüm düşkünü, fanatik bir halkın yanında; arkadaş canlısı ve uyanık bir halk, karanlık ve kinci bir halkın yanında yer alıyor; tek sözcükle: Fransızlar tutkulu bir öfkeyle, Türklerin yanında yer aldılar." [1]

Voltaire'e göre, daha Volney'in Türk karşıtı hamlelerinden önce de sorunun yanıtı açıktı: "Arapların *dehası*yla [*génie*] Türklerinki arasında ne büyük bir fark var! Türkler, korunması, büyük bir bölgeyi fethetmekten daha değerli olacak bir (uygarlık) yapıtını yok ettiler". [2] Bu karşıt çiftte *barbari*'lere ilişkin *topos*, hümanistlerdekinden farklı okunmalıdır. Türklerin tarihsel suçu, antikçağı bir taş ocağı olarak kullanmak ve adını unutmak değil, başka *bir* antikçağı yani, ortaçağın parlak Arap uygarlığını sürdürmemektir.

Voltaire'in kullandığı "eski kültür ulusu", "yeni savaşçı halk" karşıtlığını başka yazarlar da daha kolay bir Yunanlılar/Araplar karşısında Romalılar/Türkler formülü biçiminde bulmuşlardır. Doğu hakkındaki oryantalist bilgi daha 18. yüzyılda Arapların eski tarihi ve kültürünü ele almakla özdeşti. Ancak, teolojiden, doğubiliminin (oryantalistik) doğuşu, Arapça'nın *"Philologiae Sacrae* amacıyla" uygulandığı anlamına gelmez. Bizim serimlememiz açısından, Arapça'yla daha yoğun bir biçimde ilgilenilmesinde, Hıristiyanlığın baş düşmanının, Osmanlıca'nın yetersiz kalmış olması belirleyicidir. Bunun için, bütünlükleri içinde her biri kendini açıklayan değişik nedenler sayılabilir:

1) Ders araçlarının eksikliği: Her araştırmacı, kendi özel konumunda, Türkçeyi öğrenmeye hazırdı: burada, astronom, coğrafyacı ve hesap makinesinin mucidi Wilhelm Schickhard'ın (1592-1635) Türkçe yardımcı kaynak edinme çabalarını anabiliriz. Basel'e, Hollanda'ya ve Paris'e yaptığı yazılı başvurular sonuçsuz kalmıştı. [3]

2) Metinlerin eksikliği: Bibliothéque Nationale ve bazı İtalyan koleksiyonları gibi az sayıdaki istisna dışında, Türkçe metinler (Codices) Avrupa kütüphanelerinde ancak 19. yüzyılda, seçkin oryantalistler (Quatremère, Hammer) aracılığıyla sağlanmıştır.

3) Bu durum, Osmanlıca'yı bilen az sayıda oryantalistte bile, Osmanlı literatürünün dar kapsamlı olduğu düşüncesini doğurmuş, bu düşünce Osmanlıların İranlıların büyük yazarlarını taklit ettiklerine ilişkin, aceleci bir iddiayla uğursuz bir biçimde güçlenmiştir. Bu konuya, Mesîhî örneğinde değinilecektir.

4) Goethe'nin "Noten und Abhandlungen"inde övdüğü Batılı bilginlerin

"sınırlı İbrani-haham çevrelerinden Sanskritçe'nin derinliklerine ve genişliklerine kadar" uzanmaları, gerçe Avrupa'daki doğubiliminin sürecini bir tümce içinde betimlemektedir ama, buna "Osmanlıca'nın görmezden gelinmesiyle" tümcesi de eklenmelidir. Dil koleksiyoncusu uzmanlar bir yana, oryantalistlerin çoğu bir ya da iki dildeki edebiyatı incelemekle yetinmişlerdir.

1772 yılında, Türkiye'ye bir elçi olarak gidebilme umudunu besleyen William Jones (1746-1794), Boğaziçi'nde konaklamasaydı Bengaldeş'teki gibi verimli çalışabilir miydi, bilemiyoruz. Avrupa okurlarına Hint edebiyatının kapsamı ve değeri hakkında bir ilk fikir vermiştir. Türk edebiyatına karşı ise ilkin soğuk bir tutum almıştı. İslam şiirini çok iyi bilen Avusturyalı diplomat Rewiczky ile yazışmalarında (Reviczki, 1737-1793), Jones, bu diplomatın Türk şairleri hakkındaki yargısına örtük olarak katılıyor. Rewiczky 24 Şubat 1768'de şöyle yazıyor "Mais la plupartdes Turcs ne sont que des copistes ou des traducteurs des Persans...", Jones bunu, 7 Mart'ta Latince kaleme aldığı yanıtında, Horatius'un "Taklitçilerin köle ruhlu olduğu" sözünü (O imitatores, servum pecus) ekleyerek kabul ediyor.[34] Jones'un 1774 yılında yayımlanan, *Büyük Doğu Edebiyatları Antolojisi*, yalnızca bir Osmanlı yazarından bir örneğe yer veriyor.[35] Mesîhî'nin ilkbahar şiiri, (1512'ye tarihlenmiştir) belli ki yazılışından iki üç yüzyıl sonrasına dek, Avrupa dillerinde bulunabilen biricik metindi. Bu şiir Toderini'de, Hammer'in çevirisiyle Wieland'ın "Teutschem Merkur"ünde (1796) yer almış ve belli başlı öteki Avrupa dillerine çevrilmiştir.[36] Hammer'e gelince, onun Osmanlı şiir sanatını kendine göre anlaması için henüz daha zaman var. 1799 yılında İstanbul'dan Wieland'a şöyle yazıyor: "Bu arada, içerikleri değerli birkaç yapıt var, bir kısmı Farsça, bir kısmı Arapça; Türkçe olanlarda ise umut yok ..."[37]

Bu arada Jones büyük ölçüde dikkate alınmayan ve bir "Turkish History"nin giriş bölümü olacak *Prefatory discours to an essay on the history of the Turks*'ü yazmıştı.[38] Jones burada, yüzeysel ve kanıtlanmamış bilgiler tehlikesinden kaçınmak için, Türkçe bilmenin zorunluluğundan söz ediyor. Bacon'un *Denemeler*'inde ve ortaya koyduğu (ve başka yazarlar tarafından da ortaya konulan), yabancı ülkenin dilini bilme postulası burada da Türk tarihlerinin seçkin yazarlarını eleştirirken ortaya konulmaktadır.[39]

5) Belki de Osmanlı Devleti'nin Batı'ya yakınlığı ve yönetilenlerinin çok dilli oluşu, Türkçe'nin öğrenilmesini çoğu zaman zorunlu kılmamıştır. Yine de Boğaziçi'ndeki çoğu zaman geniş elçilik konakları Osmanlıların edebiyatını öğrenmek için yeterli değillerdi.

6) Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), Avrupalıların Türkçeyi öğrenmeye pek ilgi göstermemelerinin nedenlerini araştırken, belirli bir çaresiz kararsızlığı dile getirmektedir: "Orijinal metnin yazıldığı dile karşı, eski aldırışsızlık devam etti, bunun nedeni tahminen, bu dilin zor durumda kalınmadıkça bir ortaklığa girilmek istenmeyen Hıristiyanlık düşmanlarının dili oluşuydu."[40] Ama birkaç sayfa sonra: "Asya dillerinde çok yararı dokunan, dine döndürme hırsı bile Türk dilinin tanınmasına çok az katkıda bulunmuştur..." Sonunda öteki "Hıristiyanlık düşmanlarının" dilleriyle de ilgileniliyor ve Türkçe'nin, ya da tek tek Türk dillerinin, büyük Hıristiyan toplulukları tarafından da konuşulduğu biliniyordu.

Osmanlı düşünce kültürüne dikkate değer bir yakınlaşma çabası 1800 dolaylarında gerçekleşir. Bu yıl içinde, İstanbul'da yetişmiş Ermeni Thomas Chabert (doğ. 1766)[41] Latifî'nin (1490/1-1852) Türk şiiri antolojisinden bir seçme yayımlıyor. Batılı okur Rewiczky'nin, Jones'un ya da genç Hammer'in verdiği bilgilerden bütünüyle başka bir bilgiyle karşılaşıyor: "Doğu ülkelerinde dolaşan yazarların çoğu, Asya'nın şiir sanatı hakkındaki haberlerinde, aydın Avrupa'yı Araplarla ve İranlılarla tanıştırdı; ve Türk şiir sanatından övgüyle ama son derece yüzeysel ve eğreti bir biçimde söz etmekle yetindiler. – Bu yüzden, çoğu zaman kaba halklarda yükselen bu sanatın Türklerde yaptığı ilerlemelerden, öyle habersiz kalındı ki, d'Ohsson'un *Tableau de l'Empire*'inden önce onların dini, töreleri ve devlet anlayışları hakkındaki kavramlar yanlıştı. Oysa belki de çoktandır her iki açıdan da güçlü bir komşumuz daha büyük bir ilgiyi hak etmişti; Halifeliğin ve Yunan İmparatorluğu'nun yıkıntıları üzerinde, dünyanın en büyük monarşilerinden birini kuran, yüksek Arap şiirinin, Kuran'ın ve eğitimli diliyle Hafız'ın melodik sesleriyle, kendi kıvrak Tatar lehçesini zenginleştiren ve kısa süre içinde bilimlerin birçok dalında ve özellikle güzel sanatlarda, Latinlerin Yunanlıları taklit etmesi gibi boyun eğdirdiği halkları başarıyla taklit edebilen ve kimi zaman onları geçebilen Asya'nın bu büyük ulusu."[42] Bu birkaç tümce, Osmanlı şiir okulunun özanlamasını, Halifeliğin ve Yunan İmparatorluğu'nun mirasçısı olarak Osmanlı Devleti'ne ilişkin daha eski bir düşünceyle birleştiriyorlar. Pierre Gilles'in ya da Hans Dernschwam'ın Antikçağı'ndan burada söz edilmiyor. Ama bir noktada Chabert "Latinlerin Yunanlıları taklit etmesi gibi boyun eğdirdiği halkları başarıyla taklit edebilen ve kimi zaman onları geçebilen" derken, Batı'da yaygın olan bir karşılaştırma imgesini kullanıyor. Ki-

mi zaman bir üstünlüğün de söz konusu olduğu başarılı taklit, elbette 18. yüzyılın bu yazarındaki anlamından daha çok, gizli bir çalıntı suçlamasıdır.

7) Osmanlılarının iç yaşamı hakkındaki bilginin yetersizliğini, Mouradgea d'Ohsson ve Hammer-Pugrstall gibi yazarlar değiştirememişlerdir. d'Ohsson'un *Tableau Général de l'Empire Ottoman*'ının yayımlanması Fransız Devrimi yüzünden kesintiye uğramıştır. Hammer-Purgstall'ın başvapıtlarına çok başvurulmuş ve çok saldırılmıştır, ama bu yapıtların geniş bir kaynak yelpazesinden yararlanmalarının nedeni, Osmanlı edebiyatının özgün kaynaklarına kendi başına ulaşmak istemekten çok, Hammer'i okumak istememektir.

Katerina'nın Pontus projesi ve Rum ayaklanması Avrupalı entelektüelleri heyecanlandırdı. Türk kartına oynayanlara, oyunbozan gözüyle bakılıyordu. Fransa'da Chateaubriand ve İngiltere'de Byron gibi şairlerin de aralarında bulunduğu "mitolojik tanrılar adına, bir zamanlar Tanrı'nın ve İncil'in adına yapıldığı gibi, Osmanlılara karşı tamamen gereksiz bir haçlı seferini vaaz eden"lerin arasında, kendi itirafına göre genç Alphonse de Lamartine de bulunuyordu. Yazdığı Türkiye tarihinin giriş bölümünde şu itirafta bulunuyor: "Kendimiz de, Doğu'ya ilişkin sorunlarda o zamanki genç ve deneyimsiz halimizle, kendimiz de Yunanlıların cesaretine hayrandık ve Osmanlılara karşı haksızdık. Tüm dünyayla birlikte kendimizi de yanılttık. Belki de Yunanistan'ı, Osmanlı merkezinden kesinlikle ve bütünüyle ayırmadan ve Doğu'yu ve Batı'yı Moskova saldırısına karşı koruyan ülkeyi parçalamadan, korumak ve federalize etmek gerekiyordu."[43]

Lamartine yükselen Helen dostluğundan, anti-Rus *Reelpolitika*'ya geçişini okurlarına nasıl açıklıyor? Rusya'yı ima ederek şunları söylüyor: "Oysa, durumları gitgide kötüleşen öteki imparatorlukların tersine, Osmanlı İmparatorluğu, bir yandan Avrupa'yla ilişki kurup, bir yandan genişlemesini sınırlandırıp azaltarak uygarlaşmış, *Avrupalılaşmış*, gençleşmiştir." Batılı güçlerin, yaklaşmakta olan Kırım Savaşı'ndaki ittifaklarının meşrulaştırılması, 19. yüzyılın ortasında, devrim yıllarındakinden farklı gerekçelerle yapılacaktır. O zamanlar Osmanlı yanlısı yazarlar, Osmanlıların dikkate değer bir kültürlerinin bulunduğunu göstermek zorundaydılar, şimdi ise ağırlık noktasını Osmanlı Sistemi'nin *ilkesel olarak* reformdan geçirilebilirliği oluşturuyordu.

Lamartine Rusları "barbarlar olarak adlandırmak" istemiyor, ama onla-

rın doğasının yasalara değil bir efendiye gerek duyduğunu söylüyor. Koşullar ters dönmüştür. Lamartine Rusları "kuzeyin Persleri" olarak görüyor, Türkler onların karşısında "Tuna nehrinde = Thermopylen'de" savaşıyorlar. Lamartine'in Abdülmecit portresi, Abdülmecit'i "başını muhteşem ve aynı zamanda soylu bir yumuşaklıkla taşıyan, boynunun uzunluğu, genç İskender'in Yunanlı büstlerini andıran" bir padişah olarak tanıtıyor.

Fransız şairi kendi dönemiyle uyuşmuyor. 19. yüzyıldan sonra, kesin bir Osmanlı yanlılığı tarihçilerin ve yayıncıların gözünde daha çok tuhaflık sınırına dayanan bir istisnaydı. Uzmanlar, Andreas David Mordtmann'ınki (1811-1879) gibi sert, hatta yıkıcı yargıları gözden uzak tutmazlar. İçerik açısından oldukça zengin *Stambul und das moderne Türkenthum* kitabının giriş bölümünde, Boğaziçi'nde yaşayan yazar, burada betimlenen ana suçlamayı değiştirir. "Abbasî Halifeliği döneminde zengin bir biçimde geliştirilen bilimsel yaşam, Türklerin, tüm bilimlerin Araplar tarafından tam olarak son aşamaya dek geliştirildiklerini sanmalarına neden oldu." Gerçi "insanlığa karşı günah işleyen"[44] yalnızca Türkler değildi. Helenler de, "tüm zamanlar için kültür halklarının önderliğini üstlenmek için... adeta seçilmişlerdi" ne var ki "kemikleşmiş dogmalarının boyunduruğu altında" düşünsel ve fiziksel köleliğe düştüler. Birçok gezi yazarının Bizans sonrası Yunanlılığa ilişkin olumsuz imgesiyle şaşırtıcı bir benzerlik içinde, Türklerin de kendi antikçağlarına, "Bağdat Halifeliği"ne "ihanet" ettikleri düşünülmektedir.[45]

Özetlenen tartışmada, belli ki yeni ortaya çıktığı için, son olarak ele alacağımız bir konu daha vardır. Bu konu, Doğu'daki koşullar hakkındaki yargının uygunluğunun, ülkede uzun süre kalmak yüzünden zarar gördüğü düşüncesidir. Bilimsel Arabistan bilgisinin kurucusu Carsten Niebuhr'un (1733-1815), "Militärische Verfassung des otmannischen Reichs" [Osmanlı İmparatorluğu'nun Askeri Anayasası] üzerine, büyük ölçüde unutulmuş bir yazısı vardır. Bu yazı "Neue Deutsche Museum"un ilk sayısında 1789 yılında yayımlanmıştır ve Niebuhr'un Avrupa'ya dönüşünden yirmi yılı aşkın bir süre sonra güncel Doğu'yla ilgilendiğini kanıtlar.[46] Bu yazı, Luigi Ferdinando Marsigli'nin[47] ve Baron de Tott'un iki başyapıtına ve yazarın kendi gözlemlerine dayanmaktadır. Derginin bir sonraki sayısında Niebuhr "Bemerkungen über die Schriften des Herrn von Peyssonnel gegen den Baron von Tott und Herrn von Volney" yazısını yayımlar. Giriş bölümünde, "Osmanlı İmparatorluğu'nun, Alman okurları için hâlâ bütünüyle bilinmeyen bir ülke" olu-

şundan yakınır, oysa Tott, Volney ve Peyssonnel "isabetli haberler" vermişlerdir. Okurların bilgisizliğinin nedenini "elbette esas olarak bizim gazete yazarlarımızda ve günümüzün öteki yazarlarında... aramak gerekir." Niebuhr, Peyssonnel'in Fransız-Osmanlı ilişkileri konusunda, özellikle ticari ilişkiler konusunda daha iyi bilgilenmiş olduğunu kabul etse de az çok de Tott'un ve Volney'in yanında yer alıyor. Ama Peyssonnel'in "Osmanlı'ların devlet anayasası"nı, onların "karakter"ini ve "Osmanlı İmparatorluğu'nun durumu"nu betimlemesini genel olarak çok "yararlı" buluyor. Toplu değerlendirmesini şu sözlerle bitiriyor: "Bay von Volney'in, Türklerin arasında, onları doğru olarak tanıyabilmek için kısa bir süre yaşadığı söyleniyorsa, benim kanımca, Bay von Peyssonnel de, Türklerin arasında öyle uzun süre yaşamıştır ki, onların düşünce tarzını almıştır ve bu arada kendisinin bir Avrupalı olduğunu sık sık unutmuştur. Bu yüzden, Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin haberleri, Bay von Peyssonnel gibi, hemen hemen tüm yaşamını Osmanlıların arasında geçirmiş bir yazardan almak bizim için her zaman hoş olmalıdır. Ancak ben bu gibi yazarların kesin güvenli olarak ilan edilmemesini ve buna karşılık gerçi Türklerin arasında uzun süre yaşamamış olan ama bazı konuları daha açıkça görmüş olan bu ulusa notlarını çekinmeden açıklama cesaretini göstermiş bulunan, öteki değerli adamların verdiği haberlerin gözden uzak tutulmamasını diliyorum. Bay Baron von Tott ve Bay Volney'den önce bildiğim kadarıyla hiçbir Fransız bunu yapmaya cesaret etmemiştir ve elbette cesaret edememiştir." [44] Ne var ki Niebuhr daha yukarıda, Peyssonnel'in "kendi ülkesinin insanlarını harekete geçirmek, onlara günümüzdeki [Rusya ve Avusturya'ya karşı] onlar yardım etmek için" (...) "Osmanlıların karakterini bize çok yararlı bir biçimde" betimleyip betimlemediği sorusunu soruyor.

Yazarların bir bölümünde, yalnızca dikey bir ölçü veren, yani ister Yunan, ister halifelik dönemine ilişkin, isterse Osmanlıların yükselme dönemine ilişkin bir parlak dönemden yola çıkan "çöküş" kavramı var. Bazı yazarlar da yatay karşılaştırmalara, yani Osmanlı sınırları üzerinden bakmaya eğilim duyuyorlar. 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasındaki Rumen N. Iorga ya da Macar A. Vámbéry gibi Rus karşıtı yazarlar, Osmanlı sisteminin, Rus sistemine karşı kötü bir alternatif olmadığını düşünüyorlar. Osmanlı olanın, Osmanlı kültüründen kavranmaması ise kültürlülüğün çok dillilikle eş anlamlı olduğu bir sistemi anlayamayan bir ulusalcı perspektifle bağlantılıdır (Barbara Flemming).

Almancadan çeviren: Mustafa Düzel

Notlar

1 Paris 1982, s.578 (Classiques Garnier).
2 "Dokumente zu Hegels Entwicklung" haz. Johannes Hoffmeister. 2. Basım. (Stuttgart 1974). Yayıncı, Hegel'in Türklerin koşulları hakkındaki bilgi kaynağının, Ricault'un "Histoire de l'État présent de l'Empire Ottoman" (Paris 1670) olduğunu tahmin etmektedir. Ama daha güncel kaynakların olabileceği de göz ardı edilmemelidir. İleride kendisinden söz edeceğimiz Ph. W. Hausleutner'e, ancak bu tarihte profesörlük verildiyse de, kendisi 1788'den önce Hohen Karlsschule'de öğretmenlik yapıyordu.
3 Mallet du Pan, *Mercure de France*, 127 (Juillet–Décembre 1784) içinde, s.152–179.
4 Almanca çeviriden: "Denkwürdigkeiten und Nachrichten von Türken und Tatarn" (Elbing: Hartmann 1786-1787), Cilt 1., s.9 vd.
5 Les voyageurs dans l'empire ottoman <XIVe–XVIe siècles>. Bibliographie, Itinéraires et Inventaire des lieux habités. Ankara 1991.
6 Sturmberger, Hans: "Das Problem der Vorbildhaftigkeit des türkischen Staatswesens im 16. und 17. Jahrhundert und sein Einfluß auf den europäischen Absolutismus". *XIIe Congrès Internationaldes Sciences Historiques,Vienne, 29 Août-5 Septembre 1965. Rapports 4.*, içinde, yıl belirtilmemiş, s.201-209.
7 *De Topographia Constantinopoleos*, Lugdunum 1561 (Tıpkıbasım Atina, yıl belirtilmemiş), s.243 "Sic enim quotidie vastantur, vt senex nesciat, quae puer vidit, neque modò aedificia antiqua deleta,sed etiam locorum nomina, quae illa tenebant, amissa sunt, aliáque barbara succeserunt, & plang Scythica, inaudita. Sic enim haec gens suam linguam amat, vt omnium locorum, quae inuaserit, statim immutet nomina, aliáque imponat noua incognite, non pristinorum nominum interpretationem habentia, sed quiduis aliud potius significantia: nondum emin se rerum potiri putant, nisi nominum potiantur, sic enim Graeca & Latina suspecta habent, vt timeant vel á niminibus ipsis."
8 Dernschwam, Hans: Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien <1553/55>. Haz. F. Babinger, Münih 1923 (Tıpkıbasım 1986). Derschwam hakkında ayrıca bkz. Reddig, Wolfgang F.: Reise zum Erzfeind der Christenheit. Pfaffenweiler 1990.
9 Belki Lady Mary Montagu, dikkat çekici bir istisna oluşturmaktadır.
10 Misson, François-Maximillien: *Nouveau Voyage d'Italie avec un mémoire contenant des avis utiles á ceux qui voudront faire le mesme voyage*. 4. Basım, La Haye 1702.
11 18. yüzyılda Fransa'nın Doğu'daki konsolosluk sistemi kapsamlı bir reformdan geçirildi. Ancien Régime altındaki en son yenilikler, Baron de Tott'un raporlarına dayandırılabilir. Bu değişiklikler geçici olarak 1776 yılında, kesin olarak 1781 yılında uygulamaya koyuldular. Yardımcı konsoloslar, konsoloslar ve genel konsoloslar olarak bir işbölümü öngörülüyordu. Anciennität ilkesi netleştirildi ve konsolos adayları için bir sınav koyuldu. P. Duparc bu zaman diliminde özel bir ün kazanan konsolosların adlarını vurguluyor. Başkalarının yanı sıra, 1747 yılından beri İzmir'de görev yapan Nicolas de Peyssonnel'in adını anıyor. Peyssonnel, burada kendisinden söz edeceğimiz oğlu gibi, çok sayıda el yazısı ve basılı yapıt kaleme almıştır (*Turquie = Recueil des Instructions données aux Ambassadeurs et Ministres de France*, 29, Paris 1969, s.XLV-XLVI).
12 Laurens, Henry: *Les origines intellectuales de l'expédition d'Égypte. L'orientalisme islamisant en France <1698–1798>*. İstanbul, Paris: Isis 1987. s.9.
13 Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1980. s.17.
14 Les paroles remarquables, les bons mots, et les maximes des orientaux. Traduit de leurs Ouvrages en Arabe, en Persan, & en Turc. Avec des Remarques. Suivant la Copie imprimé e Paris. La Haye 1694. p. 5a (der Avertissements).
15 Notices et extraits I, 1787, p. XIII: Avouons-le, les Croisades ont produit chez nousce que les nous ont fait connaitre les pays orientaux, et leurs arts que nous avons transportés chez nous... leurs langues... leur commerce...
16 R. Payer-Thurn: "Briefwechsel zwischen C. A. Böttinger und Joseph von Hammer", *Chronik des Wiener Goethe-Vereins* 36, içinde (1930), s.13-40.

17 Gaulmier, Jean: L'Idéologue Volney. 1757–1820. Contribution à l'Histoire de l'Orientalisme en France (Beyrouth 1951, tıpkıbasım Genève 1980). Gaulmier ayrıca Peyssonnel'le tartıştığı kısa bir yazıda bütünüyle Volney'den yana tavır alıyor. Peyssonnel'in kanıtlamaları, Gaulmier tarafından içerikleri tartışılmava gerek görülmeden "apologie des Turcs" denilerek, bir kenara atılıyor, "entraîné par le paradoxe au-delà des confins de l'absurdité" (s.133).

18 Goethe'nin elindeki nüsha ve güncelerinde bu kitabı okuduğuna ilişkin kanıtlar hakkında krş. H. Ruppert "Goethes Bibliothek" (Weimar 1958).

19 Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 84 et 85. Troisième édition, revue et corrigée par l'auter. Des considérations sur la guerre des Russes et des Turcs. Paris: Dugour et Durant 1788.

20 A.e.g., s.396

21 Ayrıca bkz. Preto, Paolo: Venezia e i Turchi. Firenze: Sansonu (1975) s.340-351.

22 Backer, Augustin: Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus (Liège 1869–1876) Art. Toderini. Preto kitabının bir bölümümün tamamını Toderini'nin başyapıtına ayırdı (agy., s.525–533).

23 Preto (1975) s.300.

24 Preto'dan alıntılanmıştır,(1975) s.532, dipn. 20.

25 Nouvelle Biographie Générale, Cilt. 39 (Paris 1862); Michaud Cilt 32. Literatüre ilişkin diğer bilgiler için bkz., Gaulmieragy.: s.133 dipn. 1.

26 Montagu araştırmasına yeni bir katkı için krş. P. Michelsen: "Die Reisen der Lady. Z u den türkischen Briefen der Lady Mary Wortley Montagu", Arcadia 16 (1981) içinde, s.242-265. Yazar mektupların 18. yüzyıldaki başarısını da ele alıyor: Sadece Wolfenbüttel'deki Herzog-August kütüphanesinde bu mektupların beşer tıpkıbasımı ve 18. yüzyıldan kalma iki Fransızca ve iki Almanca çevirisi bulunuyor.

27 Türklerin eski Yunanlılara benzetilmesi anlamında Thermopylen motifi, Kırım Savaşı yıllarında Lamartine'de yeniden karşımıza çıkıyor ve Helen dostlarını özellikle kışkırtmış olması gerekiyor: "[Türklerin 10 aydır savaştığı] Tuna nehrinde = Thermopylen kuzeyin Perslerinin bitmez tükenmez ve karşı konulamaz ordusuna karşı."

28 1787 yılında Ignace Mouradgea d'Ohsonn'un, Osmanlı Devlet sistemi üzerine büyük yapıtının ilk cildi yayımlanmıştı: "Tableau général de l'Empire Othoman". Yazar, Avrupalı okurlara Hanefi hukukunun önemli bir el kitabını, el-Halabi'nin 1517'de tamamladığı "Multqa 'l-abhur"u açıklıyor. 1788 yılında birinci cilt eksik bir Almanca çeviriyle Leipzig'de de yayımlandı.

29 Hausleutner "siyasal coğrafya", İtalyanca ve Yunan ve Latin antikçağı dersleri veriyordu. 1788 yılında "Geschichte der Menschheit" [İnsanlığın Tarihi] üzerine yazdığı deneme ile kendisine profesörlük unvanı verildi (Friedrich, August "Beschreibung der Hohen-Karls-Schule zu Stuttgart" 1783; Gradmann, Johan Jacob "Das gelehrte Schwaben. Lexicon der jetzt lebenden schwäbischen Schriftsteller" 1802; KrauB, Rudolf "Schwäbische Literaturgeschichte" I [1897], s.233, ve Hohen Karlsschule belgeleri [Dosya 127, Fasikül Hausleutner], (bu dosyalardan yararlanma olanağı sağladıkları için Stuttgart Hauptarchiv'ine burada da teşekkür ediyorum). Hausleutner'in İslamî doğuya yoğun bir biçimde ilgilenmesi yalnızca Toderini'yi çevirmesiyle ve Türklere ilişkin aşağıda alıntılayacağımız yazıyısla dile gelmemiştir. "Geschichte der Araber in Sicilien und Sicilien unter der Herrschaft der Araber. In gleichzeitigen Urkunden von diesem Volk selbst" (Königsberg: Nicolovius 1791–1792) yazısı, Alfonso Airoldi'nin "Codice diplomatico di Sicilia sotto il Governo degli Arabi" (Palermi 1789) yazısının çevirisidir.

30 Yazar adı verilmeden yayımlanan yapıt, kesinlikle Hausleutner'e isnat edilebilir: "Das türkische Reich, nach seiner Geschichte, Religions = Staatsverfassung. Macht, Einkünften, Sitten und Gebräuchen beschrieben für solche, welche sich in Kürze darüber belehren wollen. Welches zugleich ein erklärendes Verzeichnis der gewöhnlichen türkischen Benennungen im Zivil- und Militärstande enthält" (Stuttgart 1789. XIV, 206 s:, Cilt I, bir daha basılmamıştır). Bu küçük kitap 1788 yılında yazılmıştır. Özellikle Kantemir (1745) ve Lüdeke'ye (1780) dayanan ve küçük bir sözlükle (s.180–206) bütünlenen tarihsel bir toplu bakış sunar. Yazar "Ön Rapor"unda, "Bay Toderini'nin önceki yıl Venedik'te ... yayımlanmış bulunan Türk ede-

biyan tarihinden [!] düzeltmeler ve eklemeler içeren bir özeti, önemli engeller bir gecikmeye neden olmazsa 1789 Paskalyasında yayımlamayı düşünmektedir." (s.XIII vd.).

31 George Foster'in Almanca çevirisinden alıntılanmıştır (1792). Yeni baskı: G. Mesching, Frankfurt a. M. 1977.

32 Essai sur les Moeurs: "Quelle difference entre le génie des Arabs et celui des Turcs. Ceux-ci ont laissé périr un ouvrage dont la conservation valait mieux que la conquête d'une grande province."

33 Krş. Ullmann, Manfred: "Arabische, türkische und persische studien". Wilhelm Schickhard 1592–1635. Astronom, Geograph, Orientalist, Erfinder der Rechenmaschine, içinde. Haz. Friedrich Seck. Tübingen 1987, s.109–128.

34 Memoirs of the life, writings and correspondence of Sir William Jones. 5. Ed. By Lord Teignmouth. Londra 1815

35 s 271–229: A Turkish Ode of Mesihi (İngilizce'ye serbest ve sözcüğü sözcüğüne çevirisinin Türkçe yazılışıyla ve tüm şiir Latince: "in imitation of the Perviligium Veneris"). Alındığı yer: Jones, William: Works (Vol. 10) Londra 1807, ayrıca: Translation from Oriental Languages. Tıpkıbasım Dehli: Pravesh, yıl belirtilmemiş. Johann Gottfried Eichhorn'un gerçekleştirdiği Almanca bir tıpkıbasım, daha 1977'de yayımlanmıştı.

36 Hammer, [Joseph] v.: "Feyergesang des Frühlings", Neuer Teutscher Merkur September 1776, içinde, s.15–28 ve aynı yazarın "Geschichte der osmanischen Dichtkunst" içinde, Cilt I, (Pesth 1836) s.299–301; Herder: "Poetische Werke" Haz. C. Redlich, Cilt 2, Berlin 1882, s.396 vd. Toderini Jones'un çevirisini burada birkaç kez sözü edilen yapıtına almıştır. Özet olarak, F. Bajraktarevic: "Jedna turska pesma koja usla u svetsku knijezevnost", Letopis Matice Srpske 13 I, içinde, Novi sad 1955, s.142–147 (Türkçesi: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 22 içinde (1974–1976). Bütünleyici olarak: Eren, İsmail: "Bahariye'nin Fransızca, Rusça ve Sırpça çevirileri" *a.g.y.*, s.221-227.

37 Solbrig, Ingeborg: "Joseph von Hammer: Wieland-Verehrer und Beiträger zum Neuen Teutschen Merkur." Christoph Martin Wieland. Nordamerikanische Forschungsbeiträge zur 250. Wiederkehr seines Geburtstages 1983, içinde, Haz. Hansjörg Schelle. Tübingen 1984.

38 Bowen Harold: "Biritish Contributions to Turkish Studies" (Londra 1945), s.30.

39 Works Vol. 2 (1807) Appendix B olarak (s.455–493)

40 Geschichte der Litteratur 5. Cilt, 1. Bölüm (Göttingen 1807).

41 E. D. Petritsch: "Die Wiener Turkologie vom 16. Bis zum 18. Jahrhundert", Germanol-Turcica. Zur Geschichte des Türkischen-Lernens in den deutschsprachigen Ländern, içinde, Haz. K. Kreiser (Bamberg 1987), s.25–31.

42 Latifi oder Biographische Nachrichten von vorzüglichen türkischen Dichtern, nebst einer Blütenlese aus ihren Werken. Aus dem Türkischen des Moni Abdul Latifi und des Aschik Hassan Tshelebi. Zürih: Gessner 1800, s.111 vd.

43 "Histoire de la Turquie". Burada, kitabın Almanca basımı "Geschichte der Türkei"dan (1854–1856) alıntılanmıştır.

44 Leipzig 1877–1878.

45 Şimdi krş. Olga Augostinos "French Odysseys. Greece in French travel literature from the Renaissance to the Romantic era" (Baltimore 1994)

46 s.2–32, 167–203.

47 "Stato militare dell'Impèrio ottomanno, incremento e decremento del medesimo" (La Haya) 1732.

48 Niebuhr'un tanıttığı bir yazarın "Politischen Journal", 1788, s.1052'de yapmış olması gerektiği gibi.

Osmanlı Fetih Yöntemleri*

HALİL İNALCIK

1 - Tedricî Fetih Yöntemi

Osmanlı fetihlerinde, neredeyse sistemli olarak uygulanan iki farklı safha olduğu anlaşılıyor. Osmanlılar ilk olarak, komşu devletler üzerinde bir çeşit hükümdarlık (süzerenlik) tesis etmeye çabalamışlardır. Daha sonra yerli hanedanları tasfiye ederek, bu ülkeleri doğrudan denetlemeye çalıştılar. Osmanlıların doğrudan denetimi, temel olarak, ülkelerin kaynak ve nüfuslarının düzenli olarak tahrir defterlerine kaydedilmesine dayanan tımar sisteminin uygulanması anlamına geliyordu. Tımar sisteminin tesisi, önceki toplumsal ve ekonomik düzende mutlaka devrimsel nitelikli bir değişiklik olması demek değildir. Aslında tımar, tedricî bir temsil amaçlayan Osmanlı kurumlarıyla yerel şartların ve sınıfların ılımlı bir uzlaşmasıydı.

Bu iki safhanın, tedricî bir biçimde gelişen Osmanlı fetihlerinde bilinçli olarak uygulamaya konmuş oldukları, Osmanlı tarihinin başlangıcından beri gözlemlenebilir. Örneğin, hanedanın kurucusu Osman Gazi'yle, Harmankaya (Chirmenkia) tekfuru Köse Mihal (Koze Mihail), Samsama Çavuş ve diğer tekfurların daha sonra haraçgüzarlığa (vasallik) dönüşecek ilişkisi, başlangıçta müttefiklik biçimindeydi.[1] Bunun nedeni büyük ihtimalle, uçemirleri ve beylerin bulunduğu uçlardaki kendine özgü askerî örgütlenmeydi.[2] Her halükârda, 14. yüzyılda Osmanlı Devleti, uzun ya da kısa haraçgüzarlık dönemlerinden sonra birçok küçük devleti topraklarına katmıştır. I. Bayezid (1389-1403) Kosova meydanında sultan olduğunda, Bizans imparatoru

* "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamic*, II (1954), s. 103-129, adlı makalenin çevirisidir.

(1375'ten beri), Bulgar prensleri (1371'den beri), Yunanistan ve Ege adalarındaki beyler gibi birçok haraçgüzar hükümdar bulunuyordu. Anadolu'da ise, sadece batıdaki gazi beylikleri değil, Konya'daki Karamanlılar da Osmanlı haraçgüzarıydı.

Sultan Bayezid, yıldırım seferlerle bu haraçgüzar ülkeler üzerinde doğrudan denetim kurarak yeni bir politika başlattı. Bunu, tahta çıkışı sırasında isyan çıkaran Anadolu beylikleri ve düşman Macarlarla işbirliği yapan haraçgüzar Bulgar Kralı sayesinde başardı. Yerel hanedanları sürdü ve bu ülkeler üzerinde doğrudan denetim kurdu. İlginç olan bir nokta da, Bayezid'in Karaferiye'deki meşhur toplantıda çoğu haraçgüzarı olan Balkan prenslerini bir araya toplamışken bir an için onları öldürtmeyi aklından geçirdiğine dair rivayetler olduğudur.[3] Bayezid, Tuna'dan Fırat'a uzanan yekpare bir imparatorluğun oluşmasında Kostantiniye'nin önemini de kavramıştı. Bu yüzden Akçahisar'ı (Anadolu Hisarı) inşa ettirdi ve şehri fethetme girişiminde bulundu.[4] Bizim için ilginç olan, Bayezid'in hükümdarlığında ve sonrasında sürdürülen bu hızlı ve sert ilhak politikasına karşı, sadece fethedilen bölgelerden değil, Osmanlı Devleti'nin kendi içinden de tepkiler gelmiş olması. Nitekim bu politikanın, bazılarınca hayırlı Osmanlı geleneğinin zıddı olarak algılandığı görülüyor. Hızlı ve tedrici genişleme yandaşı iki rakip yaklaşım, Bayezid döneminde Çandarlı Ali Paşa ile Hoca Firuz Paşa arasındaki farklarda açığa çıkar. Çandarlı Halil Paşa, aradan geçen yaklaşık yarım yüzyıllık zamana karşın Hoca Firuz Paşa'nın fütursuz savaş politikasını hâlâ en sert biçimde eleştiriyordu. Bayezid'in idare biçimini eleştiren yaygın Osmanlı geleneği, tahrir defterleri kullanıp yeni bir vergi yöntemi uygulayan Osmanlı yönetiminden de şiddetle şikâyetçiydi. Tahrir defterinin Osmanlı yönetiminin temel araçlarından olduğunu ileride göreceğiz. Bayezid, aynı zamanda, yerli aristokrasinin yerine kendi kölelerini (gulâm) geçirerek, Anadolu'da yeni fethedilen topraklarda köklü değişikliklere girişti.[5] Şiddetli tepkiye yol açan dayatmacı birlik politikası, imparatorluğunun 1402'deki çöküşünün gerçek nedeniydi. Gerçekten de, Osman ve Orhan Gaziler döneminde haraçgüzarları ve güçlü uçbeyleriyle yarı-feodal olan devletin geleneksel kurumlarıyla İslamî bir sultanlığa dönüşmesi, eski İslamî ve İlhanlı idare biçimlerini olduğu gibi benimseyen Bayezid'in işiydi. Aynı dönemde, merkezî yönetim aygıtı olan kapıkulu kurumu güçlendirilmiş ve devlet için önemli hale gelmişti.[6] Bayezid'in imparatorluğu 1402'de Timur tarafından yıkıldıktan sonra, idare sisteminin kalıntıları imparatorluğun yeniden kurulmasına çok bü-

yük ölçüde katkıda bulundu. Bir noktaya daha değinmek isterim. Osmanlı başkentindeki tımar defterleri, yeni fethedilen bölgelerdeki tımarlarını Bayezid'e borçlu olan tımar sahiplerinin mülkiyet hakkını teminat altına alıyordu. Bu nedenle de tımar sahipleri, toprak birliğinin Osmanlı sultanının otoritesi altında yeniden sağlanmasıyla yakından ilgiliydiler. Bayezid'in çabalarının tamamen boşa gitmediği buradan anlaşılıyor.[7]

Bayezid'in halefleri I. Süleyman, I. Mehmed ve II. Murad, ılımlı siyaseti devam ettirdiler ve yeniden kurulan, Balkanlar'daki küçük devletlerin ve eski Anadolu Türk beyliklerinin[8] varlıklarını tanıdılar. Osmanlılar bu Müslüman devletlere karşı harekete geçmek gereğini duyduklarında, bu eylemlerini İslam dünyasının gözünde meşru kılmak için ellerinden geleni yapmışlardır. Bu ılımlı siyasetin birçok haklı nedeni vardı: Kostantiniye'de Osmanlı tahtı için hak iddia edenlerin varlığı,[9] doğudan gelebilecek yeni bir istila tehdidi ve yeni bir Haçlı Seferi korkusu. Devlet işlerinde mutlak bir sulta elde etmiş köklü bir Osmanlı vezir ailesi olan Çandarlılar, bu siyasetin başlıca sorumlusuydular; Sadrazam Çandarlı Halil Paşa (1429-1453) ise bu siyasetin en ateşli savunucusuydu. 1444'te Sırbistan'a yarı bağımsızlık tanınması, Bizans'la barış yapılması, Çandarlı Halil Paşa'nın siyasetini çarpıcı bir şekilde gözler önüne serer. Paşa, bu barış ve uzlaşma siyasetini geliştirebilmek için genç sultan II. Mehmed'in çevresinde toplanan yeni bir askerî kadroyla mücadele etmek zorunda kalmıştı. Bu askerî grubun Kostantiniye'nin fethindeki başarısından sonra Çandarlı Halil tasfiye edildi ve fetih yoluyla birlik siyaseti bir kez daha öne çıktı. Öyle görülüyor ki, dönemin şartları böylesi bir politikayı meşru kılmıştır. Roma ve Kostantiniye'nin 1439'daki birleşme anlaşmasından sonraki dönem gayet nazikti. II. Mehmed 1446'da tahttan indirilmiş, savaş yanlısı danışmanları ikbalden düşmüştü. 1451'de ikinci kez tahta çıktığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun bekasını sağlamak kadar kendi iktidarını pekiştirmenin de biricik yolunun fetihten geçtiğini artık biliyordu.[10]

İki safhalı Osmanlı fetihlerinin, aslında tarihsel şartların bir sonucu olduğu görülüyor. Gelenek, Fatih'in kesintisiz seferlerle sağlanan birlik faaliyetlerinin sonrasında da varlığını sürdürdü. Sultan Süleyman'ın Macaristan'a karşı yürüttüğü siyaset buna örnek gösterilebilir. Öte yandan, tedricî birleşme siyaseti, doğrudan hâkimiyetin tesis edilmesinden sonra da devam etti. Şimdi de bu konuyu inceleyelim.

2 - Fethedilen Toprakların İstatistiki Tetkiki

Fetih ordusu geri çekilmeden önce, stratejik öneme sahip birçok hisara hemen küçük birlikler yerleştirilirdi. Geriye kalan hisarlar, daha sonra sultanın özel emriyle yıkılırdı. Osmanlılar tarafından sık sık kullanılan bu tedbir, öncelikle, buralarda askerî birlik bulundurmak zorunda kalmamak, ikinci olarak da yerel beyler tarafından yeni direniş merkezleri oluşturulmasını engellemek amacıyla alınıyordu. Daha sonra, bir kural olarak, Osmanlı ordusunun temel gücü olan sipahilere, yeni fethedilmiş topraklardaki köylerde tımarlar verilirdi. Hisareri ya da kaleeri olarak adlandırılan bazıları da hisarlara yerleştirilirdi. 15. yüzyılda çoğu hisardaki gerçek askerî güç bu hisarerlerinden oluşmaktaydı. Bu düzenli güçler, bir güvenlik önlemi olarak, imparatorluğun uzak bölgelerinden gelen askerlerden oluşturulurdu. Tahrir defterlerine göre, Anadolu'daki çoğu hisareri Rumeli'nden, Rumeli'ndekiler de Anadolu'dan gelmeydiler.

Sınırlı sayıda müstahkem mevkide de olsa, Osmanlılar yerel nüfusu da ihtiyat kuvveti olarak görevlendirmeyi gerekli görmüştür; aksi takdirde, Osmanlı ordusunun büyük bir bölümü imparatorluğun yüzlerce hisarında âtıl durumda kalacaktı. Bu yerel güçlerin sadakati, bazı vergilerden muaf olma gibi özel imtiyazlarla teşvik edilirdi. Ne var ki, bu imtiyazlar sürekli değildi ve sultanın isteğiyle geri alınabilirdi. [11] Ayrıca, hisarlardaki ihtiyat birliklerine her zaman düzenli ordu askerleri eşlik ederdi. Bazı özel durumlarda, sadakatin sürekliliğini sağlamak için bütün kasaba ahalisi vergiden muaf tutulurdu. Örneğin, Kayseri ve Konya tapu defterlerine göre, [12] "Uzun Hasan ile yapılan savaşlarda gösterdikleri sadakat nedeniyle" bu şehirlerin ahalisi vergiden muaf tutulmuştur; gerçekten de, Osmanlılar bu iltimaslar sayesinde bu önemli şehirleri ellerinde tutabilmiştir. Arnavutluk'taki Akçahisar'ın (Croia) ahalisi, İskender Bey'in istilasından önce, hisar muhafızlıkları nedeniyle vergi muafiyetinden yararlanırlardı. [13]

Genellikle Osmanlı öncesi idarî sınırları korunan yeni topraklar, [14] büyüklüklerine göre bir veya birkaç sancak beyine emanet edilirdi. Sancak, imparatorluğun asıl idarî ve askerî birimiydi ve sancak beyi bu sancaktaki tımar sahiplerinin tek komutanıydı. Temel görevleri, savaşta tımarlı sipahileri yönetmek, asayişi sağlamak, yasal ve idarî kararları uygulamaktı. Sancaklardaki tüm yasal meseleler, askerî meseleler de dahil olmak üzere sancak beyinden bağımsız olan kadıların göreviydi. Sancaklar, sancak beyi ile aynı sorumlulukları taşıyan ve ona bağlı olan subaşılar tarafından yönetilen vila-

yetlere bölünmüştü. Yararlandığı kaynak 14. yüzyıl sonlarına doğru yazılmış olan Âşıkpaşazâde'nin tarihinde,[15] Osman Gazi'nin, yeni fethedilmiş şehirlere kadılar ve subaşılar tayin ettiği yazılıdır. Gerçekten de, 1431 tarihli Arnavutluk defterine göre, her şehrin subaşısı ve kadısı vardı. Aynı defterde, kadılara maaş olarak tımar verildiğinin yazılı olması ilginçtir. Bu da, dönemin eyalet idaresinde tımar sisteminin önemini gösterir.

Vilayet tahriri, Osmanlı idaresinin temeliydi. Bu işlem, bir bölgenin vergilendirilebilir kaynaklarının hesaplanması ve bu verilerin defter-i hâkâniye kaydedilmesinden ibaretti. Bu defterler, askerlerin gelirleri olacak vergilerin toplanması için belirli bölgelerin onlara tahsis edilmesinde de kullanıldı. Defterler, köylülerin vergi oranlarını belirlemekle kalmaz, toprakların yasal sahiplerini gösteren resmî birer kayıt işlevi de görürdü.

Osmanlı arşivlerinde bu tür defterlerin ulaşılabilen en eskileri, H. 835 (1431-1432) tarihli Arnavutluk defterleridir.[16] Peremedi-Görüce (Koritsa) defterinde, bu bölgenin ilk kayıtlarının I. Bayezid döneminde (1389-1403) tutulduğu açıkça görülür. Daha kuzeyde kalan bölgenin gelirlerinin hesaplanması ise ancak I. Mehmed döneminde (1413-1421) yapılmıştır. Bu ilk hesaplamalar Osmanlıların bu bölgeleri ardarda fethetmelerinden hemen sonra gerçekleştirilmiş olmalıdır.[17] H. 868 (1463-1464) tarihli bir Ankara defterinde de,[18] yaklaşık 1396'da Ankara valisi olan Timurtaş Paşa tarafından yapılan hesaplamalara rastlıyoruz. Eski *Anonim Tevârih*'te ulemâ, defter sistemini Osmanlı idaresine soktuğu için sert biçimde eleştirilir.[19] Bu dolaylı gönderme, daha önce sözünü ettiğim defterlerdeki kayıtlarla birlikte ele alındığında, Osmanlı Devleti'nde tahrir sisteminin tam olarak ne zaman başladığına ilişkin ek bir kanıt olarak görülebilir. Öte yandan vakanüvis Âşıkpaşazâde, Orhan Gazi dönemindeki (1326?-1361) fethinden sonra yapılmış bir Karesi tahririnden söz eder.[20] Bu kayıt, sistemin bu dönemde var olduğunu iddia edebilmek için tek başına yeterli bir kanıt olamaz; ancak, 1431 defterlerinde, iki yüzyıl sonra da karşılaştığımız gelişmiş kaidelerle Türkçe terimlere rastlanıyor. Bu da, tahrir sisteminin I. Bayezid'den önce uzun bir süre kullanıldığının bir belirtisidir. Dahası, henüz Orhan Gazi döneminde bile gelişmiş bir Osmanlı arşivinin varlığından haberdarız.[21] Son olarak, 1431 defterlerindeki birçok Farsça kaide, sistemin İran-İlhanî ya da Selçuklu kökenlerinin birer kanıtı olabilir.

Elimizde H. 938 (1575) tarihli, bu tarihten yaklaşık altmış yıl önce fethedilen Doğu Anadolu bölgelerinin tahririyle görevli memurların talimatlarını

içeren iki ferman var.[22] Tahrirlerin nasıl uygulandığı hakkında bizi aydınlatan bu fermanlar şöyle özetlenebilir:

1 - Tahrir için bir emin tayin edilirdi. Bu eminin emrine, kayıtları düzenlemek ve verileri deftere kaydetmekle görevli bir kâtip verilirdi. İkisi de, tahrir sırasındaki harcamaları karşılamak üzere, kayıtları yapılan bölgelerden hane başına birer akçe toplama yetkisine sahipti.

2 - Nüfus, ekili arazi, bağlar, meyve bahçeleri gibi vergilendirilecek şeyler hakkındaki tüm verileri toplamakla yükümlü olan emin, bulunduğu bölgelerin kadılarından yardım görür ve onlar tarafından denetlenirdi.

3 - Bir bölgenin vergi matrahı çıkarılmadan önce, emin tüm tımar sahiplerini ya da onların vekillerini bir araya toplar ve berâtlar (tımarlarının ya da vergi muafiyetlerinin türünü gösteren fermanlar), sûret-i defterler (tımarların önceki bir tahrirde kaydedilmiş resmî nüshaları), temessükler (yöneticiler tarafından verilen, tımar ya da vergi muafiyetlerini gösteren vesikalar) ve mahsulât defterleri (belirli vergilerin miktarlarını gösteren vesikalar) gibi ellerinde bulunan yasal belgeleri ibraz etmelerini isterdi.

4 - Emin, daha sonra köy köy dolaşarak hemen teftişe başlar, yeni vergileri önceki kayıtlarla karşılaştırırdı.

5 - Her tımar sahibi, tımarında bulunan yetişkinleri, adlarının kaydedilmesi amacıyla eminin huzuruna getirmekle yükümlüydü. Bu araştırmaların sonuçları defter halinde derlenerek, inceleyip tasdiklemesi için sultana sunulurdu.

6 - Cizye (sadece yetişkin gayrimüslimlerin ödediği kelle vergisi) ve avârız (olağanüstü durumlarda alınan vergi) defterleri, kadılar tarafından ayrı olarak hazırlanır ve sultana sunulurdu.

7 - Emin ayrıca, vergilendirmeyle ilgili tüm yerel uygulamaları, oranlardaki farklılığa özellikle dikkat ederek rapor etmekle görevliydi. Bu yerel uygulamalar, sultanın inceleyip onaylamasından sonra, defterin ilk sayfasına ilgili sancağın kanunnâmesi (malî kanun) olarak kaydedilirdi.

8 - Emin ayrıca sancaktaki tüm tımar sahipleri ve bunların cebelüleri hakkında rapor hazırlamakla da görevliydi. Daha sonra, tımarlar türlerine göre yeniden dağıtılarak ayrı bir defterde toplanırdı.

1431 defterlerindeki bilgilere dayanarak, 16. yüzyılda bu şekilde yapılan tahririn 15. yüzyılda da aynı olduğunu söyleyebiliriz.[23] Yeni fethedilen herhangi bir ülkenin ilk tahriri de aynı şekilde yapılmış olmalıdır. Bunu, sırasıyla 1518 ve 1572'deki fetihlerinden hemen sonra düzenlenen Doğu Anadolu ve Kıbrıs defterleri de kanıtlıyor.

Emin, bir ülkenin fethinden sonraki ilk tahririni yaparken ülkeyi fetheden askerlerin yanı sıra bölge ahalisinden de yardım görürdü. Dimo, Yorgi ve Mankole oğlu Zağanuz gibi Hıristiyanların ya da dönmelerin 1431 Arnavutluk defterinin hazırlanmasında kâtip olarak çalıştıkları bilinmektedir.[24]

Arnavutluk ve Dülkadiriye örneklerinde görüldüğü üzere tahrirler, nadir de olsa, yerel direnişle karşılaşmışlardır.[25] Her iki örnekte de karışıklığın temel nedeni, ülkenin yarı-göçebe ve feodal yapısıydı. 1431 Arnavutluk tahririnin, önce Ariti ve Thopia Zenebissi, sonra da İskender Kastriota Bey gibi yerli feodal beylerin yönetimindeki dağlıların uzun süren mücadelelerinin başlangıcı olduğu belirtilmelidir.[26]

3 - Temsil ve İmparatorluğun Kuruluşu

Tahrirden sonra iki çeşit defter derlendiğini gördük. İlki (mufassal defter), kaynaklarını tafsilatıyla belirterek vergileri, ikincisi (icmal defteri) ise gelirin askerî sınıf arasındaki dağılımını gösterirdi. Bu ayrım, Osmanlı İmparatorluğu'nun temel bir ilkesine karşılık geliyordu.

İmparatorlukta iki temel sınıf vardı: re'âyâ ve askerî. Askerî sadece orduyu değil, kamu hizmetlilerini ve onların hanehalkını da kapsar. Gelirleri sultan tarafından sağlanır ve vergiden muaf tutulurlardı. Yönetenler kesin biçimde yönetilenlerden ayrılmışlardı. Bu nedenle, 20. yüzyıl araştırmacılarının çoğunun fetih fikri üstüne kurulu bir devletin bu kendine özgü olgusunu kavramakta güçlük çekmesi şaşırtıcı değildir. Askeriler, tarihsel olarak belirlenmiş haklara sahip aristokratik bir sınıf değildi ve bu sınıfa dahil olmak tamamıyla sultanın iradesine bağlıydı. Ancak, göreceğimiz gibi bu durum ilk başlarda, Osmanlı sultanlarının fetihlerden önceki yerel aristokrat zümrelere karşı uzlaşmacı, ılımlı bir politika gütmelerini engellememiştir.

Osmanlı anlayışına göre imparatorluk sınırları içindeki tüm reâyâ ve toprak sultanın malıydı. İmparatorluktaki tüm yerel ve veraset yoluyla geçmiş hakları ve imtiyazları ortadan kaldıran bu ilke, temel olarak sultanın mutlak hâkimiyetini ve tüm hakların onun iradesinden kaynaklandığını göstermek amacıyla düzenlenmiştir. Resmî salahiyetnameler ve -vakıflar da dahil olmak üzere– tüm toprak tasarrufları üzerindeki hakları yalnızca sultanın berâtları sağlardı. Hüküm süren sultanın ölümüyle tüm salahiyetler ve haklar geçersiz hale gelirdi. Dolayısıyla, "sultan devlettir" ifadesindeki gerçek payı büyüktür.

Bu nedenle, sultanın mutlak iktidarı kendisine kayıtsız şartsız bağlı olan

idarî bir kadro gerektiriyordu. İktidarın yegâne kaynağı, sultanın iradesi ve temsilcileriydi. Dolayısıyla, sultanın hizmetinde olan ya da sultan adına yetki kullanabilen askerîler, nüfusun geriye kalanından farklı ve üstün bir zümreydi. İslam şeriatını temel alan medenî ve cezaî kanunlar reâyâ ve askerîler için temelde aynı olsa da, askerîler, sultanın iradesiyle meydana getirilmiş kânun-ı sipâhiyân adı verilen özel bir kanuna tâbiydi. Reâyâdan birinin doğrudan askerîye girememesi, imparatorluğun temel yasalarından biri olarak kabul edilirdi. Ancak sultan, belirli niteliklere sahip olan (örneğin savaşta olağanüstü yararlık gösteren) bir raiyyeti fermanla askerîye terfi ettirebilirdi. Benzer bir şekilde, sultan bir emirle askerîden birini mevkiinden mahrum edebilirdi. Azledilen bir askerî mensubu askerîden çıkarılmazdı ve daha sonraki bir dönemde yeniden göreve atanabilirdi. Bu özellik askerînin sınıf yapısını açıklamaktadır. Ayrıca, azledilen herhangi bir bey ya da paşa yeni bir göreve tayin edilene kadar tazminat alırdı. Dikkat çeken bir nokta da, askerî mensuplarının oğullarının tahrir defterlerine reâyâ olarak kaydedildikleri bazı durumlarda askerî kökenlerini belirten ayrı bir kategoriye dahil edilmeleridir.

15. yüzyıl Osmanlı tahrirleri, sadece vilayetlerin yönetimindeki birçok Osmanlı beyinin değil, 15. yüzyıl Osmanlı ordusundaki kayda değer sayıda tımarlının da Osmanlı öncesi yerel asker ve asiller sınıfının torunları olduğunu gösterir. 15. yüzyılda kimi bölgelerdeki tımarlıların yaklaşık yarısının Hıristiyan olması daha şaşırtıcıdır. 1468'de Sırbistan'ın Braniçeva vilayetindeki toplam 125 tımarlıdan 62'si, 1431'de Arnavutluk'taki toplam 355 tımarlıdan 60'ı ve 1455'te Tırhala (Tesalya) livasındaki toplam 182 tımarlıdan 36'sı Hıristiyandı.[27] Bu oranlar, fetihten sonraki ilk yıllarda bu bölgelerde kesinlikle daha fazlaydı. Bu tür bir tımarı örnekleyen bir kayıt şöyledir: "Mezkûr Mehmed hissesi sancak beyi mevkûftur deyu arzettiği sebebden İvradko nâm kâfire ki aslında sipâhî imiş ve hem hüdavendigâr yoluna doğruluk gösterdiğiyçün verildi, fî sene 883."[28]

Bir Hıristiyanın tımar sahibi olabilmesi için öncelikle asker kökenli olması, ikinci olarak da sultana sadakatini kanıtlaması gerekirdi. Tüm bu Hıristiyan tımarlıların aslen önceki Balkan devletlerinin askerî zadegânından oldukları belirtilmelidir.[29]

Aynı dönemde ve 16. yüzyıla kadar, Bosna, Sırbistan, Makedonya, Arnavutluk, Tesalya ve Bulgaristan'daki çok sayıda Hıristiyan voynuk da asker statüsüyle Osmanlı ordusuna dahil edilmiştir. Örneğin, Braniçeva vilayetin-

de 217 voynuk, 503 yamak ve 61 lagator (voynukların başı), Tırhala'da 103 voynuk ve 203 yamak vardı. Bunlar, Stefan Duşan (1333-1355) imparatorluğunda küçük mülkleriyle (baştina) küçük asiller sınıfını oluşturan Sırp kökenli *'voynici'*lerdi. [30] Osmanlı Devleti'ndeki durumlarını gösteren şu belge en eski ve en ilginçlerinden biridir: "Voynuk: Nikola, veled-i Duşik; Yamaklar: Gin ve Milan ve Dimitri; bu mezkûrlar kadîmî sipâhî [31] oğulları oldukları sebebden ellerindeki mülklerine, bağlarına ve tarlalarına voynuk yazıldılar. El-vâki fî evâil-i muharrem sene 858 der Edirne." [32]

Ülkelerinin haraçgüzarlığı sırasında Osmanlı ordusunun yardımcı kuvvetleri olarak edindikleri deneyimler, Hıristiyan askerî grupların Osmanlı askerî sınıfıyla kaynaşmasını şüphesiz kolaylaştırmıştır. Konumlarının ve topraklarının güçlü Osmanlı idaresi tarafından teminat altına alındığını gören bu Hıristiyan askerlerin çoğunluğu değişikliğe karşı çıkmamış olmalılar. Bu bakımdan, birçok Hıristiyan garnizonun, kalelerini direnmeden teslim edip Osmanlı saflarına geçmiş olması şaşırtıcı değildir. Osmanlıların ılımlı politikası ve vaat ettikleri tımarlar çoğuna çekici gelmiştir. Bu durum Osmanlı hâkimiyetinin Balkanlar'daki görece hızlı yayılışını izah eden olgulardandır.

Hıristiyan tımarlıların ve voynukların, sultanın emirleriyle Osmanlı Devleti'nde de, genelde eski toplumsal statüleriyle orantılı mevkiler elde etmeleri dikkate değerdir. Osmanlılar bu insanların toprak mülkiyeti haklarını tımar ya da baştina olarak büyük ölçüde korumuşlardır. Böylece, büyük aileler (senyörler, voyvodalar) mal varlıklarının büyük bir kısmını büyük Osmanlı tımar sahipleri olarak korudular ve Müslüman olduktan sonra bey unvanını alıp en yüksek idarî görevlere gelme hakkına sahip oldular. 1448 tarihli bir defterde subaşılık rütbesine ulaşan Georgi İstepan adında bir Hıristiyana rastladım. [33] Hiç Hıristiyan sancak beyi olmamasına rağmen, II. Murad döneminde (1421-1451) Arnavutluk valiliği yapan Yakup ve Hamza Beyler gibi İslam'ı kabul etmiş büyük yerel Hıristiyan ailelerden gelme birçok sancak beyi görebiliriz. Hamza Bey ve Yakup Bey, sırasıyla, ünlü Arnavut hanedanları olan Kastriota ve Muzaki'lerin soylarındandılar. [34] Hıristiyan tımar sahipleri ve müslümanlaşmış torunları, genellikle kendilerine tevarüs eden topraklarda kalmışlarsa da, topraklarının ve feodal haklarının bir kısmını yeni Osmanlı tımar rejiminde terk etmek zorundaydılar. Bu işten en zararlı çıkanlar en büyük ailelerdi. Bu kayıplar bazı yerel direnişlere de neden oldu. İskender Bey (Scanderbeg) önderliğindeki Arnavut reislerinin uzun süreli direnişi temelde bu yüzdendi. [35]

Balkan ülkelerindeki soylu aileler Osmanlı timarlıları olarak temsil edilip Müslüman olmuşlardır. Müslümanlaşma, imparatorluğun ilk dönemleri olan Hıristiyan sipahiler arasında kesinlikle psiko-sosyal bir olguydu. [36] Devlet, onların Osmanlı askerî sınıfına kabul edilmelerinin zorunlu ön şartı olarak ihtidalarını istemediği gibi, böyle bir ihtidayı dolaylı yöntemlerle de gerçekleştirmeye çalışmamıştır. Nitekim, II. Bayezid döneminde (1481-1512) bile bu Hıristiyan askerlere timar tevcih edildiğini görüyoruz. Ancak, 16. yüzyılda Hıristiyan timarlılara bu bölgelerde sıkça rastlanmaz. Hatta, bu yüzyılda Hıristiyan timarlıların varlığı şaşırtıcı ve kökenlerinin sahihliğinden şüphe duyulan bir olguydu. [37] İslam'ı tedricen benimseyen daha önceki Hıristiyan timarlıların izleri 16. yüzyılda tamamen kaybolmuştur. Gerçekte de, ünlü Slav-Arnavut senyörü Pavlo Kurtik'in (Kurtic) soyundan gelen Arnavutluk'taki Kurtik Mustafa gibi bazı timarlıların Hıristiyan kökenleri, ancak nadiren kullandıkları aile adlarından belli oluyordu. [38]

Bosna özel bir durum arz eder. Osmanlılar, eski Bosnalı asilzadelerin babadan kalma topraklarında (baştina), daha önce Bosna krallarının bahşettikleri mülkiyet haklarını koruyarak yaşamalarına izin verdi. Bu nedenle, İslamiyet'i tedricen benimseyen Bosna'nın eski asilzadeleri atalarının topraklarında 20. yüzyıla kadar yaşamayı sürdürdüler. Hak ettikleri toprağın mülkiyet hakkına sahip olabilmeleri için İslamiyet'i benimsemeleri gerektiği yönünde bir baskı uygulanmadığını C. Truhelka bir araştırmasında [39] inandırıcı kanıtlarla göstermiş ve bu tez son dönemdeki Türk belgeleriyle de [40] teyit edilmiştir. Sırbistan ve Makedonya'daki farklı gelişmelerin Osmanlı fethinden önceki şartlardan da kaynaklandığı görülüyor. Sırbistan ve Makedonya'daki asillerin bir kısmı Bosna'daki baştinaların aynılarına sahip değillerdi. Sırbistan ve Makedonya'da büyük asilzadelerin (vlastelin) sahip oldukları topraklar Bizans timarları (pronoia) niteliğindeydi. Bunlar Osmanlılar tarafından kolayca sıradan timar topraklarına dönüştürülmüş ve bu nedenle timara uygulanan genel kurallara tâbi olmuşlardır. [41]

Voynuklar ise özel statüleri nedeniyle, Hıristiyan timarlıların karşılaştığı toplumsal etkilere maruz kalmamışlar ve bu nedenle Hıristiyanlıklarını sürdürmüşlerdir. Voynuklar 16. yüzyılda Osmanlı ordusundaki askerî önemini kaybedince, benzer Müslüman askerî birlikler olan yaya ve müsellemlerle birlikte reâyâ statüsüne indirildiler. Yine de, 15. yüzyılın sonlarına doğru ünlü tarihçi İdris-i Bitlisî onlardan Osmanlı ordusunun önemli bir bölümünü oluşturan Hıristiyan askerler olarak söz eder. [42] Bunlar daha sonraki İs-

tabl-ı Âmire'ye bağlı Hıristiyan seyisler olarak Bulgaristan'da yaşamlarını sürdürmüşlerdir.[43]

Burada cerehorlar (geçici Hıristiyan ücretli askerler) ya da hisar ve geçitlerdeki, vergiden muaf muhafızlar gibi asker sınıfından olmayan diğer Hıristiyan askerlerden söz etmeye gerek yok. Bu zümreler reâyâ ve askerî arasında özel bir konuma sahipti.

Osmanlılar aynı ılımlı politikayı sadece Balkanlar'da değil, Anadolu'da da uyguladılar. Örneğin, Karaman Beyliği'nin ilhakından sonra düzenlenen Karaman vilayeti defterlerine göre,[44] yerli aristokrasinin büyük bir bölümü, daha önceki toprak hakları bâkî kalmak üzere konumlarını sürdürmüşlerdir. H. 929 (1519) tarihli defterde, "bir zamanlar babaları Karaman âyânından olan tımar sahipleri..." başlığı altında Karaman'ın eski ailelerinden bahsedilmiştir. Bu insanlar bu vilayetteki tımar sahiplerinin çoğunluğunu oluşturuyorlardı. Burada da büyük asilzadelere bey unvanıyla daha geniş tımarlar ya da zeametler, çocuklarına da vilayetin çeşitli bölgelerinde geniş tımarlar verildi. Başlıca aileler Turgud, Köğez, Teke, Bozdoğan, Samagar, Yapa, Eğdir, Emeleddin, Bulgar, Adalıbey, Uçarı, Yasavul Musa, Bozkır ve diğerleriydi.[45] Bu bölgedeki aşiretlerin reisleri çoğunlukla bu ailelerdendi. Osmanlı fethinden önce kısmen yerleşik olan bu aşiretlerin Osmanlılara karşı Karamanoğulları ordusunun ana gücünü oluşturduğu bilinmektedir. Fetihten sonra, geniş Turgud aşiretinden olan Yapa Bey'in etrafında yeni bir aşiretin oluştuğu kesindir. Yapalu aşiretindeki birçok grubun vergileri, Yapa'nın soyundan gelenlere tımar olarak tevcih edildi. Benzer şekilde, Bektaşlı aşiretinin vergileri Bektaş'ın soyundan gelenlerin tımarı olmuştur. Yani, reislere aşiretlerinin vergileri tımar olarak verilmiştir. Başka bir deyişle, var olan durum, tımar sisteminin kendine özgü bir çeşidi olarak tasdik edilmişti. Bu yöntem, bölgede Osmanlı hâkimiyetini sağlamanın tek yolu olarak görülüyordu, çünkü yerel aristokrasi aşiretlerle güçlü bağlara sahipti ve merkeziyetçi Osmanlı idaresinden kurtulmaya eğilimliydi. Karaman ya da Osmanlı tahtı üzerinde hak iddia edenlerle ya da Memluklar veya İran Şahı gibi dış güçlerle birçok kez işbirliği yapmışlardı. Şah İsmail (1500-1524), Anadolu'daki bu aşiretleri Osmanlılara karşı destekleyerek çok güçlenmişti. Osmanlı yönetimi nihayet Karaman aşiret aristokrasisinin isyankâr tavrını, sürgüne gönderme ya da baskıyla değil, sistemini şartlara uydurarak alt etmeyi başardı. Zaman Osmanlıların lehine işledi. Yerel tımar sahiplerinin soyundan gelenlere komşu ülkelerde yeni fethedilen topraklarda yeni tımarlar

tevcih edildi. Kanunî Süleyman'ın ilk yıllarında tamamen ilhak edilmiş olan Dulkadiriye vilayetindeki 73 yerli ve 41 kökeni belirsiz tımarlıya karşılık, Karaman'dan 35, İçili'den 6 tımarlıya rastlıyoruz.[46] Benzer biçimde, Boşnak ve Sırp kökenli birkaç tımarlıya, fethinden sonra Macaristan'da tımar verilmiştir. Bu nedenle, yeni nesiller yerel bağlarını yitirmiş ve sonraki tahsislerle muazzam tımarlı ordusunda temsil edilmiştir. Bu temsil sürecinde yerel kanunların ve âdetlerin yerini tedricen Osmanlı kanununun ve vergi sisteminin aldığını sırası gelmişken eklemek gerekir.[47]

Hülasa, Osmanlıların askerî sınıfına sadece asker ya da aristokrat kökenli kişileri dahil etme ilkesinin Osmanlıların gazi kökeniyle bağlantılı olduğu düşünülebilir. Gazilerin uçlarda inançları için savaşan bir askerî örgütlenme oluşturdukları bilinmektedir. Bunlar, zamanın şeyhlerinden icazet de almışlardı.[48] Daha önce belirtildiği gibi, Osman Gazi'nin –daha sonra haraçgüzarı olan– ilk müttefikleri, Hıristiyan ya da Müslüman yerel beyler veya komutanlardı.[49] Her halükârda, ilk Osmanlılar askerî geleneğe sahip farklı bir zümreydi.

Gelgelelim, Osmanlı tarihinin ilk döneminde bile Osmanlı yönetici sınıfının tek kaynağı yerel soylular değildi. Asker sınıfının himayesinde bulunanların tımar ve mevki edinmelerini mümkün kılan bir diğer Osmanlı yönetim ilkesi, kan bağına dayanan kastların oluşmasını engelliyordu. Daha önce belirttiğim gibi, Osmanlı sultanları, yalnızca sultana sadık bir idarî örgüt meydana getirmişlerdi. Sultanın başkentteki hanehalkının ve kapıkullarının neredeyse tamamı, bazen eyaletlerde kendilerine tımar verilen, kullardan oluşurdu. Sultanın şahsî hizmetkârları da sık sık vali olarak tayin edilirdi. Bu sistemin sultanın mutlak hâkimiyetini sağlayacağına inanılırdı.[50] Defterlerden faydalanarak I. Bayezid dönemine (1389-1403) kadar izlerini sürebildiğimiz bu sistem, kesinlikle daha önce de mevcuttu. Kul sistemi, beylerin asker kölelerden oluşan bir maiyete sahip oldukları vilayetlerdeki tımar sahipleri arasında da geçerliydi. Beylerin hizmetkârları ve kulları (Farsça "gulâm", Arapça "memlûk") tımar sahibi olabilirlerdi.[51]

Öte yandan, tımarlılar cebelü, kul ve nöker sağlamak ve onları eğitmek zorundaydılar. Nispeten geniş tımarlara sahip çok sayıda tımarlı, orduya rütbesine ve tımarının büyüklüğüne göre değişen, belirli sayıda cebelü (tam teçhizatlı sipahi) göndermekle yükümlüydü.[52] Bir tımar sahibi, cebelü için gerekenden daha küçük bir tımar karşılığında bir gulâm teçhiz etmek zorundaydı. Bu durumda, kul basit bir uşak gibi gözükür. Aslında, kul ile ce-

belü arasındaki fark silah ve teçhizatlarından kaynaklanır. Şartlar elverdiğinde ikisi de tımar sahibi olabilirdi. Basit bir sipahiden Divân-ı Hümayun'daki paşaya kadar her düzeyden tımar sahibinin feodal ordulardaki gibi kendi hizmetkârları vardı. Kullar, sultan tarafından tımarlı yapılana kadar doğrudan efendilerinin emrindeydiler. Evrenos Bey, Turahan Bey ve Üsküplü İshak Bey gibi merkeze uzak sınır bölgelerinde bulunan büyük uç beylerinin ve daha sonra oğullarının yüzlerce kulu vardı ve bölgelerindeki tımar sahipleri, imparatorluğun diğer bölgelerindekilere oranla, bu beylere daha çok bağımlıydı.[53] Gerçekten de, Balkanlar'daki uçbeyleri biraz bağımsızca hareket etmişler ve Kostantiniye'nin fethine kadar I. Bayezid'in oğulları ve torunları arasında süren taht mücadelesinde önemli rol oynamışlardır.[54] Ancak tımarların doğrudan sultan tarafından verilmesi, bu beylerin, özel orduları olan feodal beyler olmalarını önlemişti. Diğer yandan, en fazla kula sahip olan sultan, beylerin gücünü denetleyebiliyordu. II. Mehmed döneminde sultanın kulları imparatorluk genelinde mutlak bir hâkimiyet kurdular ve eski aristokratik zümreler gibi uçlardaki güçlü aileler de büyük ölçüde önemlerini kaybettiler. İstanbul'un fethinden önceki durumun aksine, II. Mehmed'in sadrazamlarının çoğunun kul kökenli olması da dikkat çekicidir. Kısaca, tımar sistemi ve –aslında bu sistemin bir parçası olan– kul sistemi, sultanlara merkezî hükümetin zararına olabilecek eski feodal ve aristokratik unsurların imparatorluğun yönetimindeki etkilerini önleme imkânı sağlıyordu. Bu da tedricî olarak gerçekleştirilmiş ve mutlak bir hükümdarın emrinde çalışan yekpare ve merkeziyetçi bir yönetim, fethedilen topraklardaki değişik unsurların bütünleşme sürecini yavaş yavaş tamamlamıştır.

4 - Yeniden Tanzim Araçları Olarak Sürgün ve Zorunlu Göç

Osmanlılar yeni fethedilen bölgelerin güvenliğini sağlamak amacıyla, iyi hazırlanmış bir iskân ve toplu sürgün sistemi kullanmışlardır. Başıboş göçebeler ya da bir köyün hatta bir kasabanın sorun yaratmış ya da yaratabilecek isyankâr ahalisi, imparatorluğun uzak bir bölgesine kaydırılırdı. Osmanlı Devleti fethedilen topraklara Türk nüfusun yerleştirilmesine de büyük önem vermiştir. *Tevârih-i Âl-i Osman*'da Gelibolu yarımadasındaki ilk fetihlerin hikâyesi şöyle anlatılır: "[Süleyman Paşa] atası Orhan Gazi'ye haber gönderdi ki: ... 'İmdi şöyle malûm oluna ki bu tarafda feth olunan hisarlara, vilayetlere mamûr olmağa ehl-i İslâmdan çoğ adam gerek. Anun için ki bu feth olunan hisarlara komağ içün ve hem yarar gâzi yoldaşlardan gönderü-

nüz'. Orhan Gazi dahı bu sözü kabul etdi. Karasi vilayetine göçer Arab evleri gelmiş idi. Anları sürdüler. Rum iline geçürdiler... Yevmen feyevmen durmadan Karasi vilayetinin halkı gelür oldular. Gelenleri yurt tutup gazâya meşgûl oldılar." Ayrıca, şöyle bir bölüm de var: "Süleyman Paşa eyidür: '[Rumeli'ndeki] Bu hisarlardan sipahi olan kâfirleri çıkarun. Evleriyle Karasi eline iletün ki bunlardan âhiri bize fesad değmeye'. Ve hem öyle etdiler." [55]

Tarihlerde bunun gibi birçok sürgün örneğine rastlanır. Osmanlı Devleti'nin toplu sürgünü en erken dönemlerden itibaren uyguladığı açıktır.

Daha sonraki dönemlere ait belgeler bu eski toplu sürgün geleneğini doğrular ve ilginç ayrıntılar verirler. 13 Cemaziyülevvel 980 (24 Eylül 1572) tarihli sürgüne ait sultan fermanına göre, [56] Anadolu, Rum (Sivas), Karaman ve Dülkadiriye vilayetlerindeki her on aileden biri yeni fethedilen Kıbrıs'a gönderilecekti. Bu özel sürgünün çıkış nedeni, adanın islahının ve güvenliğinin sağlanmasıydı. Göçmenler, toplumun her tabakasından köylü, zanaatkâr vb. arasından seçilecekti. Ancak adaya ilk gönderilenler yetersiz ya da verimsiz toprakları olan köylüler ile fakirler, serseriler ve göçebelerdi. Gerekli alet edevatla teçhiz edilen bu insanlar, defterlere kaydedilip adaya nakledileceklerdi. Sürgünlere iki yıl süreyle vergi muafiyeti tanınmıştı. Bu insanlar genellikle evlerini terk etmekten hoşlanmadıkları için, ilgili memurlara bu önlemleri katî bir şekilde uygulamaları emredilmişti. Sonraki bir tarihte, hüküm giymiş tefeciler ve suçlular ceza olarak Kıbrıs'a gönderilmiştir.

II. Mehmed'in (1451-1481) Sırbistan, Arnavutluk, Mora ve Kefe'den İstanbul'a yaptırdığı toplu sürgünler iyi bilinir. Bunların temel amacı yeni başkentin refahını sağlamaktı. Çoğunluğunu savaş esirlerinin oluşturduğu bu sürgünler, İstanbul civarındaki köylere sultanın köylü köleleri olarak yerleştirilmişlerdir. [57] Büyük bir Müslüman reâyâ grubunun (1025 aile) Anadolu'dan çıkarılıp Bulgaristan'ın Pravadi bölgesine yerleştirilmesi Hıristiyan bir ülkeye yapılan toplu sürgünlere ilginç bir örnektir. Özel "sürgün" statüsü verilen bu insanlar sürgün subaşısı olarak adlandırılan bir memurun yönettiği bağımsız bir idarî birim oluşturmuşlardır. Bunlar, yerel reâyâ ile karışmaya başladıklarının görüldüğü 16. yüzyılın ortasına kadar kapalı bir toplum olarak yaşamışlardır. Anadolu'ya yapılan sürgünlere bir örnek ise, muhtemelen asilerden oluşan bir grup Arnavutun 15. yüzyılda zorla Trabzon'a yerleştirilmesidir. Kısacası, Osmanlı arşivlerindeki örnekler, Osmanlıların yeni fethedilen toprakların tanzimi için toplu sürgünü kullandıklarını anlatan vakayinamelerdeki hikâyeleri doğrulamaktadır.

Görüldüğü gibi, yeniden iskân edilen ahalinin statüsü şartlara göre değişmiştir. Osmanlılar fetihlerinin ilk yüzyılında sürgünü daha çok askerî amaçla kullanmışlardır. Bu dönemde, sorun çıkaran Anadolu'daki bazı göçebeler Balkanlar'a nakledildikten sonra sınır bölgelerine yerleştirilip kendilerine özel bir askerî statü verildi.[58] 16. yüzyılın başlarına ait defterlerden yararlanan Barkan'ın hazırladığı haritaya göre, yürük adıyla askeri bir teşkilat oluşturan bu Türk göçebeler, özellikle Trakya, Rodop ve Balkan dağlarının güney yamaçları,[59] Makedonya ve Dobruca gibi, tamamı 14. yüzyılın ikinci yarısında fethedilen bölgelere yerleştirilmişlerdir. Arnavutluk defterlerine göre, Saruhan, Canik, Paflagonya *, Taraklıborlu (Bolu) ve Vize gibi Küçük Asya'nın çeşitli bölgelerinden gelen sürgünlere 1415-1430 yılları arasında Arnavutluk'ta tımar tevcih edilmişti. Bu sürgünlerin nedeni, hiç şüphesiz, Saruhan ve Canik'te bu dönemde ortaya çıkan (Şeyh Bedreddin isyanı ve Yörgüç Paşa'nın Canik'te göçebelerle çatışması gibi) karışıklıklardı. Hem "Evrenos Bey ya da Turahan Bey'le beraber gelmiş Anadolulu Türk göçmenlere"[60] hem de sorun çıkartan göçebeleri Saruhan'dan Üsküp'e nakletmekle görevli ünlü Üsküp Uçbeyi Paşa Yiğit Bey'in adamlarına[61] fethedilen topraklarda tımarlar tevcih edildiğini göz önünde bulundurduğumuzda, uçlardaki sürgün gazilere istisnaî biçimde cömert davranıldığı sonucuna varabiliriz.[62]

Buraya kadar, Osmanlıların imparatorluğu tanzim etmek amacıyla sürgün yöntemini ne kadar geniş çaplı kullandığını göstermeye çalıştık. Bu noktada, Balkanlar'a yapılan gönüllü göçlerden de söz etmek gerekir. 16. yüzyılda Balkan Yarımadasındaki yerleşik ya da göçebe Türk unsurların yaklaşık sayı ve yerleşim yerlerini gösteren Ö. L. Barkan'ın haritasına[63] göre, Müslümanlar tüm nüfusun yaklaşık dörtte birini oluşturmaktadır. Bosna'daki müslümanlaşmış yerli Slavlarla, Niğbolu, Köstendil, Tırhala, Üsküp, Vidin ve Silistre gibi, uçlardaki müstahkem şehirlerde ya da bunların civarında yerleşmiş Müslüman cemaatleri saymazsak, Müslüman Türkler Trakya'da ve Balkan sıradağlarının güneyindeki bölgede ezici çoğunluğu oluşturuyordu. Yarımadanın –biri Trakya ve Makedonya üzerinden Adriyatik'e kavuşan, diğeri de Meriç ve Tunca vadilerinden geçerek Tuna Nehri'ne ulaşan– iki ana güzergâhı boyunca yoğun olarak iskân edilmişlerdi. Yürükler daha çok bölgenin dağlık bölümlerine yerleştirilmişlerdi. 15. yüzyıl defterlerindeki sağlam delillere dayanarak, bu durumun yüzyılın ilk yarısından itibaren

* Karadeniz bölgesinde, batıda Filyos Çayı, doğuda Kızılırmak'la sınırlanan bölge. (Ç.N.)

geçerli olduğunu iddia edebiliriz. Köy adları, yerleşimlerin karakterini bir ölçüde açıklar. Meriç Vadisi'ndeki köylerin adları, kökenlerine göre şöyle sınıflandırılabilir:

1- Kayı, Salurlu, Türkmen, Akçakoyunlu gibi Türk göçebe gruplarına göre isimlendirilmiş köyler.

2- Saruhanlu, Menteşelü, Simavlu, Hamidlü, Efluganlu gibi Anadolu'daki bazı bölgelerle bağlarını gösteren köy isimleri. Bu köylere yerleşenlerin çoğu aynı zamanda göçebe kökenli olmalıdır, çünkü belli bir bölgeden olan göçebe gruplar aynı şekilde adlandırılırdı.

3- Meriç Vadisi ve Trakya'daki köy isimlerinin çoğu Davud Bey (Davud Beylü), Turahan Bey (Turahanlu), Mezid Bey gibi ünlü kişilerin adlarından türetilmiştir.

4- Doğancı, Turnacı, Çavuş, Damgacı, Müderris, Kadı, Sekban gibi resmî unvanlara göre isimlendirilmiş köyler. Bu köyler muhtemelen bu unvanlara sahip memurların tımarlarıdır.

5- Bazı köyler, Karaca Resul, Hacı Timurhan, İbrahim Danişmend, Saru Ömer gibi şahıs isimleri taşırdı. Bu köyler isimlerini kurucularından ya da çoğunluğu oluşturan ilk sakinlerinden almış olabilirler.

6- Diğer birçok köy, bir zaviye ya da vakfın çevresinde gelişen köylerdi. Bu kurumlar, yakın çevrelerinde köylerin oluşumunu teşvik eden bazı malî imtiyazlardan faydalanırlardı. Barkan önemli bir araştırmasında, [64] bu tür yüzlerce köyden söz etmiş ve kuruluşlarının temelinde nelerin yattığını açıklamaya çalışmıştır.

7- Türkçe isimli köylere son örnek, Kayacık, Ada, Hisarlu, Yaycılar, Bazarlu, Çömlekçi, Gemici, Eskicepazar, Balcı gibi, isimlerini coğrafî özelliklerinden ya da ekonomik faaliyetlerinden alan köylerdir.

8- İpsala, Dimetoka, Gümülcine, Yanbolu bölgelerinde Mavri, Makri, Karlı, Anahorya, Karbuna, Ostrovika gibi Hıristiyan isimli köyler 15. yüzyıl defterlerinde sayıca azdır.

Türk köylerinin kuruluş sürecinin açıklanması bu çalışmanın amacı değil. Yine de, Anadolu'dan gelen Türklerin, genellikle, yeni topraklarında ayrı köyler kurarak Hıristiyan halkla karışmadıklarını belirtmek gerekir. 15. yüzyılda yapılan tahrirlerden şehir ve köylerde yaşayan halkın isimlerini öğrenebiliyoruz; buna göre yeni köylerdeki nüfus tamamen Müslümanlardan oluşuyordu. Türklerin göçüyle hatırı sayılır biçimde genişleyen Gelibolu, Edirne, Üsküp, Tırhala, Serez gibi şehirlerde bile Hıristiyanlar kendi mahal-

lelerinde toplanmışlardı.[65] Hristiyanların köylerinde ya da mahallelerinde bulunan birkaç Müslüman ise muhtemelen dönmeydi. Ayrıca, Balkanlar'da Tesalya'daki Yenişehir gibi tamamen Türk nüfuslu yeni şehirler de kurulmuştur.

Bu yerleşim modeli, bu bölgelerdeki Müslüman nüfusun, yerli dönmelerden çok, Anadolu'dan gelen Türk göçmenlerden oluştuğunu düşündürüyor. 14. yüzyıl civarında Batı Anadolu'da nüfusun nispeten yoğun olduğu bir gerçektir. İlhanlı hâkimiyetinin[66] çöküşünden sonra karmaşanın baş gösterdiği Asya hinterlandındaki göçmenlere batının bereketli toprakları çekici gelmiştir. Yaklaşık 1270-1330 yılları arasında gazi beylikler tarafından fethedilen Batı Anadolu'da[67] 14. yüzyılda Türklerin çoğunluğu oluşturduğu, 1455 tarihli bir Osmanlı defterince de doğrulanmaktadır.[68] (Batı Anadolu'nun Türkleşmesinin, Balkanlar'da 15. yüzyılda uygulanan süreçle aynı olduğu ve toplu ihtidayla değil, geniş ölçekli Türk yerleşimi yoluyla gerçekleştiği görülüyor).

Günümüzde genellikle, bu hareketin Osmanlı fetihlerini müteakip Trakya'ya da yayıldığı kabul edilmektedir. Bu tespit, az önce bahsettiğim sürgünler hakkındaki tahrirlerle bir ölçüde onaylanır. Ancak, Trakya ve Meriç Vadisi'ndeki yoğun Türk iskânı toplu bir sürgünle değil, Anadolu'dan buraya kendiliğinden gelişen bir göçle açıklanabilir. En eski Osmanlı geleneğine göre,[69] Timur'un 1402'de Anadolu'yu istila etmesi, Türk nüfusun yeniden Balkanlar'a akmasına neden olmuştur: "Ol zamana erişmiş âdemiler şöyle rivayet ettiler ki: 'Rum ilinde nice halk gördük ki derlerdi, ki bizim aslımız Arabdır ve kimi Türkmendir, kimi Kürt kimi Anadolu. Kimi eydür, bizim aslımız Çağatay idi, der... Eğer soruverecek olurlar ise Rum ilinin aslı Anadolu'dandır, andan gelmişlerdir."

Fetihlerin ilk birkaç on yılında Osmanlılar, Anadolu'nun her köşesinden ve diğer İslam dünyasından günden güne artan sayılarda kendi topraklarına gelen insanların Balkanlar'a gönüllü göçünü teşvik etmiştir. Nüfus fazlasını yerleştirme mecburiyeti kadar askerî ve malî şartlar[70] da bir iskân politikasını zorunlu kılıyordu. Ordunun büyük bir kısmını "azab" ve "yaya" adlarıyla şehirlerden ve köylerden askere alınan Türklerin oluşturduğu Osmanlı Devleti'nin ilk döneminde, Türk nüfusun askerî açıdan çok önemli olduğu burada vurgulanmalıdır. Bu Türk askerleri 16. yüzyıla kadar Osmanlı ordusundaki önemlerini sürdürmüşlerdir. Osmanlı arşivlerindeki belgelerden öğrendiğimize göre 14. yüzyılda Osmanlılar tarafından yönetilen bölgelerde

yaya askerî teşkilatı geniş çapta kurulmuştu. En önemli bölge Doğu Trakya ve Meriç Vadisi'ydi, bu nedenle "yaya"ların başkumandanı Çirmen'de (Chermanon) görevlendirilmişti. [71]

Türklerin Balkanlar'a kendiliğinden gelişen kitlesel göçü 15. yüzyılın ortalarına doğru yavaşlamış, Rodop ve Balkan sıradağlarının ötesindeki Türk iskânı "uç"taki bazı askerî merkezlerle kuşatılmış ve çoğunlukla devlet tarafından sürgün edilen nüfustan oluşmuştu.

İngilizceden çeviren: Hamdi Can Tuncer

Notlar

1 Bkz. Halil İnalcık, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na", *Fuad Koprulu Armağanı*, İstanbul, 1953, s.211-212.
2 Bkz. Fuad Köprülü, *Les origines de l'Empire ottoman*, Paris, 1935, s.89.
3 Bkz. D. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée*, Paris, 1932.
4 Bkz. Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tedkikler ve Vesikalar I*, Ankara, 1954, s.122.
5 Bkz. aşağıda, s.126-127.
6 Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Âli edisyonu, İstanbul, 1332, s.78.
7 Paul Wittek de, çöküş nedeni olarak Bayezid'in imparatorluğunun zamansız gelişen yapısını gösterir: "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar (Osmanlı Tarihinden Yarım Asır)", çev. Mualla Süerdem, *Batı Dillerinde Osmanlı Tarihleri* (İstanbul, 1971), s.55-80.
8 Eski hanedanların idaresi altında yeniden beyliklere bölünen Batı Anadolu, Osmanlı hâkimiyeti sırasındaki güvenlikten ve geniş ölçekli gazilik faaliyetlerinden artık faydalanamıyordu. Bu nedenle II. Murad, bu beylikleri kolayca yeniden fethetti (1423). Eski uç emirlerinin gerçek halefleri olarak Osmanlı sultanları, gaziler tarafından fethedilmiş olan ve Selçuklu devletinin tarihsel sınırlarının ötesinde kalan bölgeler üzerinde kolayca hak iddia edebildiler.
9 Önce, I. Bayezid'in oğlu Mustafa 1416 ve 1421'de tahtı ele geçirme girişiminde bulundu. Sonra büyük ihtimalle I. Bayezid'in torunu olan Orhan Çelebi, 1444'te İnceğiz ve Dobruca'da harekete geçti. I. Bayezid'in soyundan gelenler arasında taht kavgasının ancak Kostantiniye'nin fethinden sonra sona erdiğini söyleyebiliriz (bkz. İnalcık, *Fatih Devri*, s.69-70)
10 1453-1454'teki bu gelişmeler için bkz. İnalcık, *Fatih Devri*.
11 Bkz. İnalcık, *Fatih Devri*, s.163 ve 180.
12 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tapu Defterleri No. 40 (Konya), No. 33 (Kayseri).
13 Bkz. *Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid*, haz. Halil İnalcık, Ankara, 1954, s.103.
14 Bkz. İnalcık, *Fatih Devri*, s.181.
15 Âşıkpaşazâde, s.18-20.
16 Bkz. İnalcık, *Sûret-i Defter*, Giriş, s.I.
17 İnalcık, *Sûret-i Defter*, s.III-V.
18 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maliye Defteri, No. 9.
19 *Tevârih-i Âl-i Osman*, İ.H. Ertaylan edisyonu, İstanbul, 1946, s.47.
20 Âşıkpaşazâde, s.45.
21 Bkz. "Orhan Gazi Mülknamesi", *Topkapı Sarayı Arşivi Kılavuzu*, Cilt I. s.277.
22 *Münşeât*, British Museum, *Rieu. Or.* 9503, s.36-41, 46-51; karş. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Büyük Nüfus ve Arazi ve Tahrirleri ve Hakana Mahsus İstatistik Defterleri", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, II, 1(1940), s.39-44.
23 İnalcık, *Sûret-i Defter*, s.XII.
24 İnalcık *Sûret-i Defter* s.VII.
25 Kemalpaşazâde.
26 Bkz. H. İnalcık, "Timariotes chrétiens en Albanie au XVe siècle", *Mitteilungen des Österreichisches Staatsarchivs*, c. IV (1952), s.120-128.
27 Bkz. İnalcık, "Stefan Duşan" s.230.
28 İnalcık, "Stefan Duşan", s.232.
29 İnalcık, "Stefan Duşan", s.231-235.
30 İnalcık, "Stefan Duşan", s.237-241.
31 Bu terim alelade bir süvariden çok, askeri bir anlam taşır.
32 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maliye Defteri, No. 303, Kırçeva Defteri.
33 XV. yüzyılda bütün subaşılar bey unvanı taşıyorlardı. Subaşı rütbesinin alu[redacted] timar sahiplerinin bu unvanı taşımalarına izin verilmezdi.
34 Bkz. Halil İnalcık, "Arnavudluk'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi", *Fatih ve İstanbul*, Cilt II, İstanbul, 1953.
35 İnalcık, "Arnavudluk".

36 Bkz. İnalcık "Stefan Duşan", s.231-233 ve Paul Wittek, "Yazijioghlu Ali on the Christian Turks of the Dobruja". *Bulletin of the School for Oriental and African Studies*, Cilt XIV, Sayı 3, s.639-668.

37 Bkz. İnalcık, "Stefan Duşan", s.237, dipnot 190.

38 İnalcık, "Stefan Duşan", s.226.

39 *Die Geschichtliche Grundlage der Bosnischen Agrarfrage*, Saraybosna, 1911.

40 Bkz. İnalcık, "Stefan Duşan", s.236-240.

41 Bkz. İnalcık, "Timariotes", s.130-131.

42 Bkz. İnalcık, *Fatih Devri*, s.177.

43 İnalcık, *Fatih Devri*, s.152.

44 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tapu Defterleri, No. 32, 40, 58, 63, 119, 392; Maliye Defteri No. 567.

45 Bu ailelerden bazılarının adları, Şikâri'nin yarı efsanevi *Karaman Tarihi*'nde yer alır.

46 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tapu Defteri, No. 392.

47 Bkz. Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları, I: Kanunlar*, İstanbul, 1943, s.LXII-LXX; İnalcık, "Stefan Duşan", s.241-242 ve Walter Hinz, "Das Steuerwesen Ostanatoliens im 15 und 16 Jahr.", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 100(1950), s.177-204.

48 Bkz. Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, Londra, 1938, s.33-51. Osmanlı hanedanının gazi kökenini ilk olarak Wittek vurgulamıştır. Fuad Köprülü hanedanın Kayı boyuyla bağlarını göstermeye çalışmış ("Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Mes'eleleri", *Belleten*, VII, 28(1943), s.219-313) ancak Wittek onların aşiret kökenlerini inkâr etmiştir. Kökeni ne olursa olsun, Osman'ın ailesinin bir uç aşiretine mensup olduğu anlaşılıyor. Ama bu durum onların gazi teşkilatına dahil olmadıklarını göstermez. Osman'ın yarı göçebe yaşantısının eski gelenekte ayrıntılarıyla anlatılan hikâyelerini tümüyle reddedecek kadar kanıtımız yok. Benzer bir şekilde, XIV. ve XV. yüzyıllarda Osmanlı sınırındaki Paşayiğit, Minnetoğlu Mehmet Beyler gibi aşiret kökenli gazi liderleri "uç"taki kasabalara yerleşmiş ve aşiret bağlarını koparmışlardır.

49 Bkz. İnalcık, "Stefan Duşan", s.209-213. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki 1467 tarihli Sultanöyüğü defterine (Maliye Defteri, No. 8) göre Harmankaya ve civarındaki köyler Mihal Bey'in timarı ya da mülküydü.

50 Osmanlı İmparatorluğu'nun bu temel kurumunun XVI. yüzyıldaki işleyişi, dönemin Venedik kaynaklarından yararlanan A. H. Lybyer tarafından layıkıyla vurgulanmıştır: (*The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificient*, Cambridge, Mass., 1913. Gulâm ya da kul sistemi Osmanlılardan önce Anadolu Selçukluları, Memlüklar ve daha önceki İslamî devletlerde de geçerliydi. Bu sistemin alışılagelmiş uygulaması şöyleydi: Savaş esirleri ya da sultan veya kumandanlar tarafından satın alınan köleler sultana ve zadegâna sonuna kadar sadık hizmetkârlar olarak eğitilirlerdi. Hepsi dönme olmasına rağmen efendilerine bağlı kalmışlardır. Osmanlı sultanları aynı amaçla Hıristiyan tebalarının çocuklarını da devşirmişlerdir. Bu kullar önemli askerî ve idarî makamlarda bulundular ve kullarının sadakatinden emin olan efendileriyle sorumlulukları ve iktidarı paylaştılar. Başka bir deyişle, kendi kendilerinin efendileri oldular. Moğolların "nöker"lik kurumu Yakındoğu'daki Moğol istilasından sonra Orta Anadolu'daki gulâm sistemini etkilemişe benziyor. Yapa ailesinin (bkz. yukarıda, s.125-126. XVI. yüzyılda kendi göçebe nökerleri vardı. 1431'de Arnavutluk'ta Osmanlılar nöker kelimesini gulâm'ın eşanlamlısı olarak kullanıyorlardı. Her halükârda, kul sistemi yalnızca İslamî "vâlâ" kurumuyla açıklanamaz. "Kul"un kişisel bağlılığı Moğol "nöker"ininkine, İslamî "mevlâ"nınkinden daha yakındır.

51 1431 tarihli Arnavutluk defterine göre, timar sahibi olan kulların sayısı diğer timarlılardan daha fazlaydı.

52 II. Süleyman'ın Kanunnamesi'nde cebelûlar, gulâmlar ve techizatları ayrıntılı bir biçimde anlatılmıştır. Arif Bey'in *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*'ndaki, birçok eksiği olan, hatalı ve tenkitsiz yayını güvenilir değildir.

53 1455'te, bir uç vilayeti olan Üsküp'te toplam 189 timar sahibinden yaklaşık 160'ı vali İshak

Bey ile oğlu ve halefi olan İsa Bey'in eski hizmetkârları ya da kullarıydı. Bkz. İnalcık, *Fatih Devri*, s.149.

54 İnalcık, *Fatih Devri*, s.69.

55 İnalcık, *Fatih Devri*, s.49.

56 Bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Les déportations comme méthode de peuplement et de colonisation dans l'Empire ottoman", *Revue de la Faculté des Sciences. Economiques de l'Université d'Istanbul*, Cilt XI (1949-1950), s.91.

57 Köle köylüler ve statüleri için, bkz. Ömer Lütfi Barkan, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak İşçiliğinin Organizasyon Şekilleri, I: Kulluklar ve Ortakçı Kullar", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, I, 1-2 ve 4(1939-1941).

58 Bkz. "Sultan Süleyman Kanûnnamesi", Arif Bey edisyonu, *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası* ve Barkan, *Kanunlar*, s.260-269. Reâyâ olarak köylere yerleştirilen göçebe Türkler için, bkz. s.129-130.

59 Bkz. Barkan, "Les déportations", s.108-109 ve harita; karş. Ciro Truhelka, "Über die Balkan Yürüken", *Revue Internationale des études Balkaniques*, Cilt I, s.89-99.

60 Bkz. İnalcık, "Stefan Duşan", s.215. Adı geçen makaledeki alıntı Tırhala (Tesalya) defterindendir.

61 Bkz. Barkan, "Les déportations", s.112.

62 Timar sistemine göre, savaşta yararlık gösterenlere timar alma hakkı tanınırdı.

63 Bkz. not 56.

64 Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II, (1942), s.279-386.

65 1455 tarihli Üsküp defterine göre, şehirde 8 Hıristiyan, 22 Müslüman mahallesi vardı (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maliye Defteri, No. 12).

66 Bkz. F. Köprülü, *Les Origines*, s.33-78; Zeki Velidî Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1946.

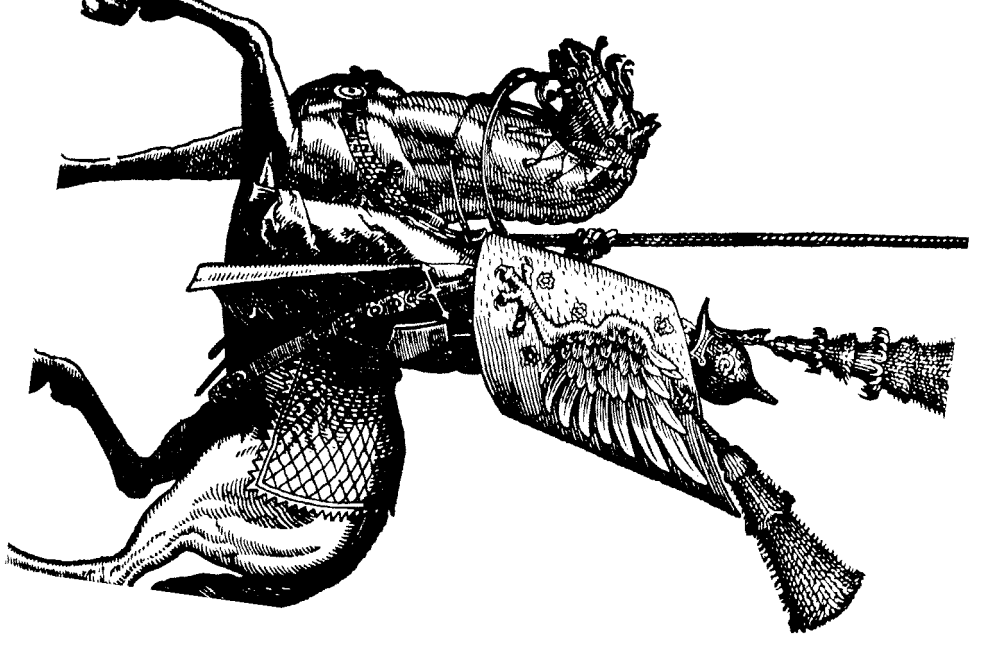
67 Sonuncusu Osmanlı devleti olan Batı Anadolu'daki bu gâzi devletler, Paul Wittek'in *Das Fürstentum Mentesche, Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13-15 Jahr.* (İstanbul, 1934) ve *The Rise of the Ottoman Empire* adlı eserlerinde ustaca resmedilmiştir. Fuad Köprülü, çeşitli çalışmalarında Türk hinterlandındaki iç etkenlere ışık tutmuştur (bu çalışmaların bir özeti, *Les origines de l'Empire ottoman* adlı eserindedir). Her iki yazar da, Batı Anadolu'nun Türkler tarafından istila edilmesinin nedeni olarak Selçuklu-Bizans sınır bölgelerine göçü ve buradaki yoğun nüfusu göstermişlerdir. Dönemin yazarlarından Gregoras (Cilt I. s.137) da bu neden üzerinde durur.

68 Başbakanlık Osmanlı Arşivi. Tapu Defteri, No. I, (Aydın).

69 *Tevârih-i Âl-i Osman*, Fr. Giese edisyonu, Breslau, 1922, metin, s.45-46; ve *Tevârih-i Âl-i Osman*, Ertaylan edisyonu, İstanbul, 1946, s.70.

70 Osmanlı yönetimi, devlet gelirlerini arttırmak ve böylece yeni timarlar yaratmak amacıyla ekili toprakların genişletilmesi ve yeni köylerin kurulmasıyla özellikle ilgilenirdi (Bkz. İnalcık, "Stefan Duşan'dan", 239, not 121). Tahrir emininin esas görevi, bu tür gelir kaynaklarını bulmak ya da yaratmaktı (ifrâzât ve şenletme). II. Mehmed ve Kanuni Sultan Süleyman eminlerinin bu tür ek gelirleri arttırmadaki etkileri sayesinde vilayetlerdeki timarlı ordu büyük ölçüde genişlemiş.

71 Bkz. İnalcık, *Sûret-i Defter*, s.VI.



"Oyun Teorisi" Bağlamında Celâlî İsyanları (1596-1611)

SENCER DİVİTÇİOĞLU

"Ya önce biçimselleştirilmiş bir bağlama göre çalışılır... ya da bildik ve üzerinde konuşulan, henüz biçimselleşmemiş bir bağlamı biçimselleştirmek üzere çalışmalar yapılır. Hatırlatmak için söylüyorum: birinci yaklaşım 'kapalı', ikinci yaklaşım 'açıktır'."

Jean-Pierre Ponssard
Les limites de la rationalité

1.a. Osmanlı tarihiyle ilgilenen herkesi sorgulamaya davet eden bir husus toplumun neden ömrü boyunca ardışık sosyal ihtilâf [1] gel-gitleriyle cebelleşmiş olduğudur. Kolektif eylem teorisiyle matematik oyun teorisinin uyuşkanlığındaki [2] açıklamalara göre ihtilâfların nedeni, bence uzlaşmazlığın öznesi olan birey, öbek, cemaat, zümre (*estate*) ve sınıfların, çoklukla, içlerinde/aralarında kolektif işbirliğine gidememeleri olabilir. Galiba, Osmanlı toplumu gibi bütüncül (*holist*) bir devlet yapısında her kendiliğin öz çıkarları peşinde koşarak (bencil davranarak) sorunlarını bireysel yoldan halletmeye çalışması böyle bir işbirliksizliğe önayak olmaktadır. (ileride bu öneri aksiyom olarak kullanılacaktır).

İşte, bu kısa makaledeki amacım, kolektif ihtilâf (hem de ne ihtilâf!) dalgalarıyla şiddetle sarsılmış olan 16. yüzyılın sonuyla 17. yüzyılın başındaki Osmanlı toplumunu kolektif eylem ve oyun teorisi bakımından ele almaktır. Aslında, softa (suhte), levent, il-eri, ehl-i örf (seyfiye), sekban, Celâlî, reaya, ordu-yı hümayun (celâlî serdarı) ve hadi söyleyelim, sultanın kendisinin de oyuncu olarak katıldığı bu kolektif oyunda (oyun teorisinin öğrettiği gibi),

bunların hangi stratejileri seçerek aralarında işbirliksiz bir oyuna girdiklerini ve vargısal olarak, uyguladıkları stratejiler sayesinde, maddî-manevî / pozitif-negatif ne kadar ödenti (*pay off*) elde ettiklerini saptamak önemli olabilir. Zaten, ancak bu yoldan, handiyse ardındaki yüzyıllık eşkıya geçmişiyle (İnalcık 1985; Faroqhi 1987), bunu on beş yıl daha sürdüren Celâlî isyanlarının, Osmanlı ülkesini nasıl kasıp-kavurduğu, toplumun refah ve dirliğini nasıl tahrip ettiği (kıtlık ve *Büyük Kaçgun*) yeğinlikle biçimselleştirilip[3], göz önüne serilebilir.

1.b. Konuya girmeden önce, tarihsel analizde artsüremli olmamak kaygısıyla çalışmalarımı, tarihçilerin kavramlaştırdıkları, Mehmed III'ün Avusturyalılarla giriştiği Eğri savaşında, Osmanlı ordusundan binlerce (otuz bin diyorlar) askerin savaş alanını terk edip, firari olduğu yıl ile Kuyucu Murad Paşa'nın ölüm yılı arasında sıkışan, *Celâli Erkarası* (Ar.: *fetret*; Lat: *interregnum*, neoloji benim) dönemiyle (1596-1611) sınırlıyorum. Bu tarih, konu hakkında ciddî çalışmalarıyla tanınan tarihçilerin (Akdağ 1975; Griswold 1983; İnalcık 1985; Barkey 1994) kullandıkları kronolojik zamanla, aşağı-yukarı, uyuşmaktadır. Şunu da belirteyim ki, yaptığım tarihsel analiz daha çok dipnot 3'te ileri sürdüğüm "*tarih +*" kavramının artısıyla ilgili olduğundan bu döneme ait bilgileri kapsayan *Kitab-ı Mustatab*, *Koçi Bey Risalesi*, *Tarih-i Naima*, *Peçevi Tarihi* vs. gibi birincil kaynaklara baş vurmayı hiç düşünmedim. Yararlandığım kitaplar ve makaleler, yukarıda saydığım ikincil kaynaklara ilaveten Kaynakça'da zikredilmiştir. Böyle olunca, okurun, bu çalışmada uzmanların gözünden kaçmış yeni bir belge-bilgi bulacağını sanmam.

1.c. Hobbesgil yaklaşıma göre (*Lévi'athan* 1971: 1651), kabaca, "herkesin herkese karşı olduğu" bir ortamda bir sınıfın siyasal erke elkoyarak, koyduğu kanunlarla kurduğu devlet, o zamana dek bireyler, öbekler, cemaatler, zümreler ve sınıflar arasında sürüp giden ihtilâfları giderir. Devletle halkın birlikte yaptıkları kolektif eylem işbirliğiyle sonuçlanır. Bu durumda, *Pareto optimumu*'ndayız, demektir. Öyle ki, burada işbirliği içinde yürütülen kolektif eylemin getirdikleri, işbirliksiz yürütülen bir eylemin getirdiklerinden daha iyidir; zira, her iyileşme toplumda bir tek kişinin bile refah ve dirlik kaybı pahasına gerçekleşmemiştir.. İşte, bundan dolayıdır ki, birinci halde sistem rasyoneldir ve Pareto-optimumu'na erişmiştir. İkinci halde ise, sistem irrasyoneldir ve Pareto-optimum-altı olarak kalmıştır.

İlk teorik durum, yeniçağa girmiş olan Avrupa toplumlarının gerçeğiyle, hemen uyuşur. Nitekim, bir yandan yürürlükteki kanunlar, toplumsal ihtilâfları daha başlangıçta bastırmaya hazır beklerken, öte yandan, siyasal kertede, devlet kendisiyle kilise, soylular (askerler), köylüler ve burjuvalar gibi zümre ve sınıflar arasında olan, ya da bunların kendi içlerinde/aralarında gelişen ihtilâfları, kâh birileriyle kâh ötekilerle anlaşmak (işbirliğine gitmek) suretiyle yatıştırmaya çalışır. Bu tür bir kolektif eylem sürecinde, tabii ki, devletin tarafirliği söz konusudur. Fakat, kamuduyusu, *conté*'ler, *estete*'ler, *parliament*'ler, yerel yönetimler ve kanunlar devletin tarafgirliğini eğip bükerek yumuşatır; devlet tarafsız hale gelmeye zorlanır.

Oysa, 16. ve 17. yüzyıllarda bütüncül Osmanlı toplumundaki görüntüler Hobbes'un çizdiği bu taslakla, hiç mi hiç, benzeşmez. Devlet, burada da varolmasına vardır ama, 16. yüzyılın ilk yarısında başlayan reaya çiftbozanı ve timarlı sipahi ile kapıkulu zümreleri arasında ortaya çıkan ciddi ihtilâflara ne taraflı ne de tarafsız kalarak, onların softa ve levent adları altında ateşli silâhlarla pusatlanıp, çatışmayı kanlı bir ayaklanmaya (eşkıyalık olarak alınız) dönüştürmesine göz yummuştur. Hatta, levent ve sekban adı verilen paralı ve düzensiz askerlere barış zamanında yol vererek, bu hareketin yayılmasına ve güçlenmesine önayak olmuştur.

2.a. Çalışma aylanım (Az; Trm: aylan ~ *contour*) olan Celâlî Erkarası dönemiyle birlikte Hobbesgıl kolektif eylem teorisi ve devlet modeli uçup gider. Aksine, karşımıza toplumsal ihtilâfı aparan ikisi açkın, üçüncüsü örtgün olmak üzere üç öbek çıkar: *reaya* ile *ehl-i örf* (kapıkulu-seyfiye) ve onları merkezden yarım gözle izleyen saray. Toplumsal ihtilâfın (işbirliksiz oyunun) ateşli silahlar kullanımıyla su üstüne çıkması ise, ince bir tertiple, bizzat oyuncuların kendileri tarafından icra edileceğine (çünkü, bu bir devrim hareketi değildir. Bakınız; Akdağ *op.cit*; İnalcık *op. ctt*), seyfiye kanadından *sekban bölükleri* (kapı halkı) ve *Celâlî* eşkıyası, reaya kanadından *il-erleri* ve *ordu-yı hümayun* marifetiyle yürütülür.[4] Bu saptama ilginçtir. Çünkü, sosyal yapı analizlerinde alışılmamış bir kümeleşmeyle karşı karşıyayız. Biri eşkıya, öteki eşkıya-karşıtları. Başlangıçta eşkıya adlı oyuncunun arkasında, silahlı yıldırmalar, baskınlar ve katliamlarla reayaya zulmeden, Anadolu'da askerî, idarî ve hele iktisadî (tarım ve ticaret) alanlarda tartışılmaz sultasını kuran seyfiye zümresinin kapıkulu kolu ile eşkıyanın kendisi vardır (çünkü, 1596-1611 döneminde celâlileşme öyle bir *devinirlik* alarak yoğunluğunu aş-

mış, avare levent ve sekban taifesiyle beslenerek kendini yeniden-üretir hale gelmiştir ki, bu dönem eşkıyası bazı ricalle işbirliği yapmış olsa bile, "eşkıyanın arkasında gene eşkıya vardır", denilebilir). Eşkıya-karşıtı oyuncunun arkasında ise, kapıkullarının saldığı keyfi vergilerle ezilen, köyleri talan edilen, kızları ve oğulları kaçırılıp iğfal edilen, yakınları öldürülen reaya[5] ile Avusturya ve İran savaşlarından vakit buldukça (bir de malî kaynak sağlamışsa) yardım elini dolaylı olarak uzatan devlet, yani Sultan vardır.

2.b. Dediğim gibi, 1596-1611 yılları arasında Osmanlı ülkesinde sosyal çatışmaları fiilen yürüten iki oyuncu vardır: eşkıya ve eşkıya-karşıtı. Varsayım olarak, her birinin iki strateji seçme hakkı bulunur. Eşkıya, ya sekban bölükleri stratejisini seçer ve onu ileriye sürer ya da Celâlî stratejisini seçer ve onu ileriye sürer. Eşkıya-karşıtının da iki strateji seçme hakkı vardır: ya il-eri stratejisini seçer ve onu ileriye sürer ya da ordu-yı hümayun stratejisini seçer ve onu ileri sürer. Strateji geçişleri bağlamında şöyle bir eleştiri akla gelebilir. Acaba, sekban ve Celâlînin stratejileri eşkıyanınkiyle, il-eri ve ordu-yı hümayun'un stratejileri eşkıya-karşıtının stratejileriyle çakışır mı? Sanırım, soruyu yanıtlamak kolaydır. Stratejileri eşkıya ve eşkıya-karşıtınınkiyle uyuşmayan öbekler, zaten, karşısındakilerin stratejilerini seçmişlerdir.[6] Nitekim, Celâlî ayaklanması tarihçesinde il-erlerinden sekban bölüklerine ordu-yı hümayun'dan Celâlîye, ya da *vice versa*, geçenlerin sayısının haddi hesabı yoktur (Uluçay 1944; Akdağ *op. cit*; Barkey *op.cit*).

2.c. Eşkıya ve eşkıya-karşıtı öbek ve zümrelerin ihtilâflar ve ittifaklar çerçevesinde ne biçim kümelenmiş olduklarını gördükten sonra, şimdi bunlar arasındaki oyunun nasıl oynandığını anlamaya çalışalım. Bu amaçla, son yıllarda sosyal bilimlerde, özellikle iktisat alanında çokça kullanılan, oyun teorisine bağlı, "Tutuklu İkilemi" kıssasını (*parabole*) Celâlî isyanlarına uyarlayarak kullanacağım (Rapoport 1969; Elster 1989; Hollis 1994; Cordonnier 1997; Guerrien 1997; *et al*) Kıssa, bir ödenti matrisi (*pay off matrix*) çizilerek izlenecektir. Ödentilerin matristeki değerlendirilmeleri maddî-manevî/sıralsayal (*ordinal-kardinal*) olabilir. Ben, rakamlara oyuncuların tercihlerini belirten sıral anlam yükledim. Hatırlatayım ki, ayraç-içi ödentilerin ilki eşkıyaya, sonuncusu eşkıya-karşıtına aittir.

		Eşkıya-karşıtı	
		İl-eri	ordu-yı hümayun
Eşkıya	Sekban Bölükleri	(1,1)	(-2,3)
	Celâlî	(3, -2)	(-1,-1)

Yukarıdaki çizelgede görüldüğü gibi, eğer, eşkıya-karşıtı il-eri stratejisini seçer, buna karşılık, eşkıya sekban bölükleri stratejisini seçerse, her iki tarafın bu durumdan elde edeceği ödenti pozitif, fakat az ve aşağı-yukarı aynı olmaktadır; diyelim; (1,1). Fakat eşkıya, eşkıya-karşıtının davranışlarına aldırmadan Celâlî stratejisini seçerse sonuç onun için utku, öteki için hezimet (3,-2) olur. Aynı şekilde, eşkıya-karşıtı, eşkıyanın davranışlarına aldırmadan, ordu-yı hümayun stratejisi seçerse sonuç bu sefer tersine (-2,3) döner. [7] Görüldüğü gibi, Celâlî stratejisinin seçilişi eşkıyaya en büyük ödentiyi (3) verirken, ordu-yı hümayun stratejisinin seçilişi eşkıya-karşıtına da en büyük ödentiyi (3) sağlar. Bunlar oyuncuların "başat stratejileridir" (*dominant strategy*). Her iki oyuncu da bu stratejileri oynayacağından sonuçta, Celâli eşkıyası ile ordu-yı hümayun askerleri karşı karşıya gelir, aralarında savaş patlar. Onbinlerce kişinin katıldığı bu savaşta binlerce kişi ölür (-1,-1). Erişilen bu durum, eşkıya ve eşkıya-karşıtı için, hep birlikte, Pareto-altıdır; zira, sekban bölükleri ile il-erleri tarafından kotarılan çatışmalar onlara hiç olmazsa (1,1) kazandırıyordu (Poreto optimumu). Öyle ise oyuncular, teker teker, bireysel çıkarları peşinde koşarken (Celâlî ve ordu-yı hümayun stratejilerini seçerken) toplumun çıkarlarını zedelemiş olurlar (oyunu iki-kişiden n-kişiye kapsatmak adiyattandır).

2.d. Önce bir noktayı saydamlaştırmak istiyorum: 1596-1611 Celâlî erkarasında oynanan eşkıya/eşkıya-karşıtı oyunda, her ne kadar, oyuncuların ikişer strateji hakkı olup (sekban/il-eri stratejisini bir yana bırakıyorum), oyun üç hamlede (sekban/ordu-yı hümayun, Celâlî/il-eri, Celâlî/ordu-yı hümayun) oynanıyorsa da, bu stratejileri fiilen yerine getiren somut oyuncular, Celâlî hamlesini yaparken iki kişi (Karayazıcı ve Kalenderoğlu), [8] ordu-yı hümayun hamlesini yaparken birkaç kişidir (sadece üç serdarın adını zikredeyim. Sinanpaşazâde Mehmed Paşa, Sokulluzâde Hasan Paşa ve Kuyucu Murad Paşa).

Şimdi, oyun teorisi bağlamında seçilen stratejiler ve yapılan hamlelerle oyunculara sağlanan değerlerin (ödenti matrisi), Celâlî döneminde fiilen savaşan hasımların (başbuğlar ve serdarlar) eylemlerinin bir göstergesi olup olmadığını, tarihi okuyarak soruşturmaya çalışalım.

1°) *Hamle* (1,1): Bu hamle, 16. yüzyıldaki softa ve levent ayaklanmalarında olduğu gibi, 1596-1611 döneminde de Celâlî hareketlerinden bağımsız olarak sürdürülen sekban (hatta bazen suhte) bölükleriyle il-erlerinin çatışmalarından kaynaklanan ödentileri verir. Ödenti matrisindeki değerlerin küçük, fakat pozitif olmaları normaldir. Çünkü, taraflar aralarındaki husumeti bir yüzyıl boyunca hiç durmadan sürdürdüklerine göre hallerinden pek gocunmuyor olmalıdırlar (aksi olsaydı bir taraf pes ederdi). Hatırlatmakta yarar var: Dönem içindeki çatışmaların çapı da ufaktı, çeteler, elli kişi ile iki bin kişi arasında olurdu.

2°) *Hamle* [(-2,3), (3,-2)]: Bu hamlede oyunculardan hiç olmazsa birisi, beklenmedik bir anda stratejisini değiştirip, çatışmaları ordu hücumları haline getirir. Örnekler: i) 1599'da Celâlî başbuğu Karayazıcı, dönek, eski Beylerbeyi Hüseyin Paşa'yla birleşince, Serdar Sinanpaşazâde Mehmed Paşa onların üzerine yirmi bir topla pusatlanmış ve sayısız Eğri kaçağıyla takviye edilmiş ordu-yı hümayunu sevketmişti. Celâlî başbuğlarının ordusu yirmi bin leventti, fakat topları yoktu. Asiler, Urfa kalesinde kuşatılmışlardır; ii) Kalenderoğlu'nun Celâlî bölükleri, 1606'da Konya'da Deli Hasan Paşa'nın, 1607'de Nif'de (İzmir yakınlarında) Şeyhülislâm Sunullah Efendi'nin, alelacele derlenmiş, Osmanlı serdar ordularını perişan etmişlerdir.

3°) *Hamle* (-1, -1): (Karayazıcı hikâyesine devam) Urfa kalesi kuşatması ancak Celâlînin Hüseyin Paşa'yı Osmanlı'ya teslim etmesiyle kaldırıldı. Bu olaydan sonra Anadolu'da serdar-başbuğ kovalamacası sürüp gitti. Saray, bu işe bir son vermek üzere Karayazıcı'yı önce Amasya, sonra Çorum sancağına yolladı. Fakat, oralarda da, ne Karayazıcı ne de adamları eşkıyalıktan vazgeçmeyince, bu sefer üzerlerine Sokulluzâde Hasan Paşa'nın ordu-yı hümayunu gönderildi. Uzun bir takipten sonra Serdar, Celâlîyi Elbistan dolaylarındaki Sepetlü mevkiinde kıstırdı. Çarpışmalarda binlerce levent kırıldı. Bu, Karayazıcı'nın en büyük yenilgisiydi. Yoldaşlarıyla birlikte Canik dağlarına kaçtı ve orada kırk yedi yaşında öldü. Osmanlı, cesedini bulup sergile-

mesin diye, ölüsü üç parçaya doğranıp, ayrı ayrı yerlere gömüldü; iii) (Kalenderoğlu hikâyesine devam) Bursa'da kubratılan[9] Kalenderoğlu, Maymun, Kınalıoğlu ve Tavil Halil'in birleşik ordusu 1608'de bir kez daha Nakkaş Hasan Paşa'nın ordu-yı hümayununu mağlup etti. Bundan böyle, Kalenderoğlu, Anadolu'da tek ve tartışmasız Celâlî başbuğuydu. Ne yazık ki, bu konuma gelişi zamansızdı. Çünkü, aynı tarihlerde Kuyucu Murad Paşa, asi Canbolatoğlu Ali Paşa'yı yenmiş, o da Anadolu'da, bakışıklı olarak, tek ve tartışmasız serdar ününü kazanmıştı. Doğuda astığı astık olan serdarla, batıda kestiği kestik olan başbuğun, birbirleriyle hesaplaşmak üzere savaşmaya nasıl bir arzu duyduklarını tarih şöyle kaydeder:

Kalenderoğlu, öteki Celâlî başbuğlarıyla birlikte kararlaştırdıkları Bursa saldırısından birdenbire vazgeçerek, kuşatmayı kaldırmış, önce Bursa dolaylarında gezindikten sonra, ani bir kararla, ordusunu yavaş yavaş doğuya doğru çevirmişti; karşısında onu kimin beklediğini bildiği halde. Kendisinin yirmi bin kişilik bir levent ordusu vardı. Kuyucu Yusuf Paşa'nın ordusu ise, çok sayıda tüfek ve topla desteklenen, kapıkulları, yeniçeriler, tövbekâr Celâlî bölükleri, Türkmen ve Arap birlikleri ve Kansu Bey'in emrindeki Mısır ordusundan oluşuyordu. Tuhaftır –hem de çok tuhaf– her iki ordu gene Elbistan dolayındaki Göksün yaylasında karşılaştılar. Azim savaş oldu. Ve ateşli silahların üstünlüğü altında ezilen Kalenderoğlu'nun leventleri bozguna uğrayıp çil yavrusu gibi dağıldı. Kalenderoğlu savaşı kaybetmişti. İran'a sığındı.

Soru: Kalenderoğlu, neden Kuyucu Murad Paşa'nın büyük başarısı ve gücüne rağmen, ona meydan okumak azmiye bunca yol tepip, Elbistan, Göksün yaylasında savaşı kabul etti.

İpucu: Karayazıcı da yıllar önce (1601) Elbistan-Sepetlü mevkiinde Sokulluzâde Mehmed Paşa tarafından bozguna uğratılmıştı.

2.e. Görüldüğü gibi, eşkıya/eşkıya-karşıtı düşmanlıkların şiddetli savaşlarla düğümlendiği bu süreçten her iki hasmın elde ettiği (-1, -1)'lik ödenti, dönem içinde ortaya çıkan kıtlık ve hele *Büyük Kaçgun* (1603-1606) (Akdağ 1964) gibi olgularla meşruluk kazanırken, dönem-sonrası yeni yetme eşkıyanın bollaşmasıyla (Uluçay 1955; Özkaya 1994), toplumdaki beklentilerin hep "eksili" bir Pareto-altında kalacağının da habercisi olur (olmuştur).

Notlar

1 İng. *conflict*: anlaşmazlık, uzlaşmazlık, zıtlık, kavga, çatışma, çarpışma, başkaldırma, ayaklanma, isyan, savaş v.s.

2 "Kolektif eylem, eğer iki ya da daha çok birey bir sonuç elde etmek vaadiyle birlikte çaba sarfederlerse ortaya çıkar. Öbeğin çıkarlarını (refah ve dirlik) arttıracak faaliyetler kolektif eylem örneklerindendir" (Sandler 1992).
Oyun teorisi ise, kolektif eylemin işbirlikçi ya da işbirliksiz olduğuna bakmaksızın, en azından iki-kişi tarafından oynanan toplumsal bir oyunda (seçim, savaş, oligapol), belli kurallara uyulmak şartıyla, oyuncuların seçtikleri stratejilere göre, pozitif ya da negatif, ne kadar ödenti elde edeceklerini matematik olarak kestiren bir teoridir. Teorinin ileri matematik teknikler kullanılarak mükemmelleştirilmiş çeşitleri vardır. Benim burada kullandığım çeşitlemeler içinde en basit olanıdır.

3 Oyun teorisi (ya da başka teoriler) gibi disiplin-dışı çalışmalarla beslenen tarihsel olguların biçimselleştirilmesi, tarihi *"tarih +"* haline getirir. Artı, her zaman tercih edilmeye değer.

4 Şu tanımların faydalı olacağını sanıyorum: Reaya: köylü, halk.
Ehl-i örf: Kapıkulu kökenli asker: beylerbeyi, sancakbeyi, subaşı, muhassıl, mütesellim, mutasavvıf, voyvoda, dizdar, şehir kethüdası (İpşirli 1994).
Sekban Bölükleri: Kapıkulunun kapı halkından olan sekban, saruca, deli, gönüllü, tüfekçi ve azeplerden oluşan çeteler.
Celâlî: Çoğunun kökeninin *altı bölük halkı*ndan (kapıkulu süvarisi) olduğu sanılan başbuğlar (Akdağ, *a.g.e.*, s.455) ile onların emrindeki eşkıya bölükleri.
İl-erleri: Reaya tarafından yöredeki eli silah tutan gençlerden derlenen ve hatta, bazen fermanlarla bir sivil savunma örgütü olarak tanınan ve devletin yanında bulunması istenilen düzensiz misil birlikleri... Başlarında yiğitbaşları bulunur.
Ordu-yı hümayun Serdar diye adlandırılan sadrazam, vezir, beylerbeyi ve bazen sancakbeyi tarafından eşkıyayı sındırmak amacıyla kurulan düzensiz ordular.

5 Brummett'e göre (1998), her iki taraf arasında su üstüne çıkan ihtilafın kaynağı, kısaca, kapıkulu-seyfiye zümresinin saray otoritesine karşı başkaldırışı ve her iki güç arasında sıkışan reayanın çektiği çile karşısında gösterdiği şiddetli tepkidir.

6 Çünkü, diyor, Hobsbawn, köylü toplumunda, hadi devlet eşkıyasından söz etmeyelim, köylü eşkıyası gibi toprakağası eşkıyası da vardır. Bir taraftan olan eşkıya, kolaylıkla, öte tarafa geçebilir (1959 s.13).

7 Eğer eşkıya Celâlî stratejisini seçerse, eşkıya-karşıtı için en iyi strateji ordu-yı hümayun olur. Ama, eşkıya sekban bölüklerini seçmiş olsa bile, eşkıya-karşıtı için gene en iyi strateji ordu-yı hümayun üzerine oynamaktır. (ya da *vice versa*).

8 Aslında, tarihçiler bu dönemin ünlü Celâlî başbuğları arasında Canbolat Ali Paşa'yı da sayarlar. Galiba onun pek de sayılmaması gerekir. Çünkü, Karayazıcı ve Kalenderoğlu gibi başbuğların ayaklanmaları köylü kökenli ve ön-politik bir tarzda tecelli etmişken, Canbolatoğlu'nunki özgüllükle politiktir. Amacı, Osmanlı İmparatorluğu'nu önce yıpratmak, sonra çökertmektir. Bu uğurda, Katolik Avrupa'ya Suriye'nin kapılarını açmak için Toskane Dükü Ferdinant I'le ittifaklar kurmuş, kendi Suriye devletinin sınırlarını, kuzeyde, Erzincan, Sivas, Amasya, Yozgat kesisine (*segment*) kadar genişletmek üzere Osmanlı devletinden talepte bulunmuştur. Ahmed I de yakınındakilere dönüp "Bu Ali de artık çok oluyor", demişti. Nitekim, akıbeti önce devlete sığınmak, sonra da boğdurularak ölmek olmuştur.

9 İng. *deployment* = konuşulan – (*neolojizm*). Oysa, kuvrat – (Clauson 1972), kubrat – (Orkun 1987).

Kaynakça

Akdağ, M. (1964) "Celâli İsyanlarından Büyük Kaçguna", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. II, Sayı 2-3.

Akdağ, M. (1975) *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Ankara, Bilgi Yayınevi.

Barkey, K. (1994) *Bandits and Bureucrats*, London, Cornell University Press.

Brummett, P. (1998) "Classifying Ottoman Mutiny: The Act and Vision of Rebellion", *The Turkish Studies Associatin Bulletin*, Vol. 22, no.1

Cezar, M. (1965) *Osmanlı Tarihinde Levendler*, İstanbul, Çelikcilt Matbaası.

Cordonnier, L. (1977) *Cooperation et réciprocité*, PÜF.

Elster, (1989) *The Cement of Society*, Cambridge University Press.

Faroqhi, S. (1987) "Political Tension in the Anatolien Countryside Around 1600: An Attempt at Interpretation", *Turksche Miszellanu Robert Anhegger Fosschrift*, Edition Divit.

Griswold, W.J. (1983) *The Great Anatolian Rebellion: 1000-1020/1591-1611*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Gökbilgin, T. (İA) "Ahmet III".

Guerrien, B. (1997) *La Théorie des Jeux*, Economica.

Hobbes, Th. (1971) *Léviathan*, Edition Sirey.

Hobsbawn, E.J. (1959) *Primitive Rebels*, New York, The Norton Library.

Hollis, M. (1994) *The Philosophy of Social Science*; Cambridge University Press.

İnalcık, H. (1985) "Military and Fiscal Transformations in the Ottoman Empire", *in Studies in Ottoman Social and Economic History*, London, Veriorum Reprints.

İpşirli, Y. (1994) "Klâsik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", *içinde*: E. İhsanoğlu (ed.) *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, İTSKAM.

Jennings, R.C. (1980) "Firearms, Bandits and Gun-control", *Archivum Ottomanicum* Tomus VI.

Orhonlu, C. (İA) "Murad Paşa, Kuyucu."

Özkaya, Y. (1994) *Osmanlı İmparatorluğunda Ayânlık*, Ankara, T.T.K.

Ponssard, Jean-Pierre (1997) "Pour une approche contextuelle de la rationalité dans les jeux non coopetratifs", *dans*: Dupuy, Jean-Piérre & Livet, P. (*eds.*) *Les limites de la rationalité*, Decouvert.

Rapoport, A. (1969) *Théorie des jeux a deux personnes*, Dunod.

Sandler, (1993) *Collective Action*, London, Harverster.

Straffin, P.D. (1993) *Game Theory and Strategy*, The Mathamatical Assocciation of America.

Uluçay, Ç. (1944) *XVII. Yüzyılda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul, Resimli Ay Matbaası.

Uluçay, Ç. (1955) *18. ve 19. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul, Berksoy Basımevi.

Unutulan İkon: Hz. Ali'nin Kılıcı Zülfikar'ın Osmanlı Türevi

JANE HATHAWAY

İstanbul'un işlek semtlerinden Beşiktaş'taki Deniz Müzesi'ne gidenlerin karşısına, aniden ünlü amiral Barbaros Hayreddin Paşa'nın (1466-1546) yeşil savaş sancağı çıkar. Müzeden yirmi-otuz metre uzakta bir mezarda yatan, Hayreddin Paşa'nın sancağı üzerinde, çok stilize edilmiş bir şekilde, ilk halifelerden Hazreti Ali'nin çift ağızlı kılıcı Zülfikar görülür. Osmanlı ikonografisine özgü bir biçimde tasvir edilen kılıcın iki ağzı arasında geniş bir ayrık görülür **(Şekil 1)**. Zülfikar, Osmanlıların yüzyıllar boyunca yaygın olarak kullandıkları İslam ikonlarından biridir. Ancak müze bu gerçeğin farkında değil gibidir. Sancağın altında yer alan açıklamada Zülfikar, 'Hıristiyan Üçlü Teslisi'nin bir sembolü olarak tanımlanmakta ve açıklama şöyle devam etmektedir:

Şekil 1: Barbaros Hayreddin Paşa'nın savaş sancağı. Fevzi Kurtoğlu, *Türk Bayrağı ve Ay Yıldız*, (Deniz Müzesi). Fotoğraf: Aydın Coşkun

16. yüzyılda Osmanlı donanması, üç dinin de hüküm sürdüğü ticari coğrafyaya egemen olmuştur. Bu nedenle, Hıristiyanlığın simgesi de sancağa işlenmiştir...[1]

Kılıcın ayrık ağızları arasında altı uçlu bir yıldız yer alır: Hz. Süleyman'ın mührü veya Hz. Davud'un yıldızı, yine yaygın bir İslamî simge. Yine de müze bu simgeyi, "Teslis" gibi, güya Osmanlı hoşgörüsünü ve ekümenizmini temsil eden bir Musevi sembolü gibi yeniden yorumlamıştır.

Sergilenen eserin altındaki bu şaşırtıcı açıklama, Türkiye Cumhuriyeti'nin veya en azından Cumhuriyet müzelerinden birinin, vârisi olduğu imparatorluğun simgeler evrenine ne kadar yabancılaşmış olduğunun yansıması gibidir. Ancak, Osmanlı döneminde Zülfikar ikonografisinin daha yakından incelenmesiyle, Osmanlıların da kılıcın tarihsel veya en azından kutsal metinlerdeki gerçekliğinin yeniden yorumlanması ile uğraştıkları ortaya çıkmaktadır. Osmanlılar sonuç olarak, görsel açıdan sahip olduğu çok boyutlulukla, değişik kültürel geleneklere sahip kişiler için manevî önemi olan, sadece Osmanlılara özgü bir ikon yaratmışlardır.

İslamî Gelenekte Hz. Ali'nin Kılıcı Zülfikâr

Zülfikar Müslümanlığın kendisi kadar eski bir simgedir – veya Şiî inancına göre insanlığın kendisi kadar yaşlıdır. Şiî geleneği, kılıcın, Hz. Âdem tarafından Hz. Musa'nın asası, 'On Emir'in taşındığı Kutsal Sandık ve kendi tabutuyla birlikte Cennet Bahçesi'nden dışarı taşındığını savunur.[2] Sünnî geleneğine göre, kılıç daha önce Mekke'deki putperest cemaatin varlıklı lideri ve Müslümanların iflah olmaz bir düşmanı olan el-As bin Münebbih el-Haccac'ın kılıcıdır. Kılıcı yapan kişinin Arap demirci Merzuk olduğu söylenmesine rağmen, Zülfikar'ın çelik kılıçlarının kalitesiyle ünlü olan Hintli ustaların ürünü olduğu da öne sürülmüştür.[3] Kılıcın çatal uçlu olduğunu anlatan hikâyeler, zengin bir mitolojinin gelişmesine yol açmıştır. Daha geç döneme ait İslam ikonografisinde, kılıcın çift ağızlı olması önemli bir yer tutar. Bazı modern dönem araştırmacıları, kılıcın Hint yapımı kılıçlardaki gibi çift ağızlı olduğunu öne sürmüşlerdir. Hint yapımı kılıçlarda, kılıcın ağzı insan omurgasına benzer içi boş bir tübün etrafına sarılan iki çelik levhadan oluşuyordu. Zülfikar (*Zu'l-fekar*) yani "omurgalı" ismi de buradan gelmektedir. Bu anlamda, kılıç ağızlarının tek bir noktada birleşmesine karşın kılıcın iki ağzı vardır.[4] Peygamber'in hayatını işleyen literatür (*sıra*) ise kılıcın adının, "zırhı daha kolay yarsın diye", kılıcın ağzındaki küçük oluklar veya oyuklardan (*fukra*) geldiğini yazmaktadır.[5]

Belki de el-As bin Münebbih Bedir Savaşı'nda (İ.S. 624) bu tür bir kılıçla savaşmıştır. Putperest Mekke'nin zenginliğinin dayandığı ticaret kervanlarını yağmalama stratejisini izleyen Peygamber Hz. Muhammed ve Müslüman takipçileri, Medine'deki üslerinden, Mekke'den dönen bir Suriye kervanına saldırmışlardı. Mekke'den gelen yardımcı kuvvetler, Müslümanları Mekke'nin kuzeyindeki Bedir surlarında kıstırmış ama kesin bir yenilgiye uğratmıştı. El-As bin Münebbih savaşta öldürülmüş, ancak Peygamber, Münebbih'in kılıcı Zülfikar'ı, zafer kazanan Müslümanların ganimetinin bir parçası olarak almıştı.[6] Erken döneme ait Müslüman kaynaklar, Hz. Muhammed'in daha sonraki savaşlarda Zülfikar ile savaşıp savaşmadığı konusunda açık değildir. Yoldaşları gibi Peygamber'in de sahip olduğu ve kullandığı, her biri değişik adlar taşıyan çok sayıda kılıcı vardı.[7] (Bu açıdan, Topkapı Müzesi'nde bulunan Kutsal Emanetler Odası'nda, Peygamber'in kılıç koleksiyonu içinde Zülfikar'ın yer almaması kayda değer.) Ancak İslami geleneğe göre, İ.S. 625 yılında Mekkelilerin Müslümanları yenilgiye uğrattığı Uhud Savaşı'nda Peygamber, yüzüğü ve diğer silahlarıyla birlikte Zülfikar'ı da, kuzeni (amcaoğlu) ve damadı Ali ibn Ebu Talib'e vasiyet etmiştir.[8] Peygamber'in ölümünün ardından, Hz. Ali dördüncü Halife yani Müslüman toplumunun lideri olmuştur. Zülfikar ağırlıkla Hz. Ali'nin kılıcı olarak hatırlanmakta, daha sonra kılıcı saran muazzam efsaneler, kılıcın, Hz. Ali'nin kılıcı olmasından kaynaklanmaktadır.

Peygamber ve yoldaşlarına ilişkin efsaneler, kılıcı açık ve net bir şekilde Ali'ye bağlamaktadır. Hz. Ali bu efsanelerde, ilk dönem Müslümanlığının süper kahramanı, savaş alanında büyük başarılar kazanabilen kişi olarak görülmektedir. "Ali'den başka delikanlı yok, Zülfikar'dan başka kılıç yok" (*La feta illa Ali ve-la seyfe illa Zulfekar*) atasözü çok iyi bilinmektedir.[9] Daha sonraki döneme ait İslam efsanelerinde, daha da önemlisi Şiî veya Şiî etkisinde kalan efsanelerde, Zülfikar sihirli özellikler kazanır. Zülfikar'ın dünyanın en uzun kılıcı olduğu söylenir. Artık iki ayrı uç noktası şeklinde anlatılan kılıcın iki ağzının, İslam'ın düşmanlarının gözünü çıkartma amacına hizmet ettiği söylenir.[10] Bu inanç da, kahramanı Rüstem'in tek zayıf noktası olan gözlerine iki uçlu bir ok atarak İsfendiyar'ı öldürdüğü, İran destanı *Şehname*'de aktarılan efsaneye de dayanıyor olabilir.[11]

Zülfikar Hz. Ali'nin ölümüyle, oğulları Hasan ve Hüseyin'in eline geçer. Hz. Hüseyin'in İ.S. 680 yılında şehit edilmesinin ardından Zülfikar'a ne ol-

duğu esrarını korumaktadır, kılıca sahip olduklarını iddia eden kesimlerin sadık oldukları inançlar, esrarı daha da yoğunlaştırmaktadır. Müslümanlığın ilk yüzyıllarında Zülfikar, Hz. Ali'nin meşruiyetinin bir simgesi olarak görülmeye başlanmıştır. Bu nedenle de kılıca sahip olmak, bazı proto-Şii grupların, Müslüman toplumunun liderliği için tek meşru hak sahibi olarak gördükleri Peygamber ailesini (ehli beyt) de temsil etmek anlamına gelmeye başlamıştır. Gerçekten de Oniki İmam'a dayanan Şii geleneği, Onikinci İmam 873 yılında ortadan kayboluncaya kadar, Zülfikar'ın Hz. Ali sülalesinde kaldığını kabul etmektedir.[12] Başlangıçta ehli beytin Halifelik haklarının savunucusu olarak ortaya çıkan Abbasî halifeleri, Zülfikar'a sahip olduğu söylenen ilk hanedandır.[13] Ünlü Abbasî Halifesi Harun el-Reşid'in (İ.S. 786-809) İranlı Generali Yezid'e kılıcını savaşta kullanma izni verdiği söylenir. Kılıca sahip olduğu söylenen son Abbasî halifesi (İ.S. 908-932) el-Muktedir'dir. İslamî geleneklerin bazılarına göre, İsmaililerin karşı-halifesini savunan Fatimîler, kılıcı, el-Muktedir'in generali Munis tarafından öldürülmesini izleyen kargaşa döneminde Abbasî sarayından çalmış (veya bakış açısına bağlı olarak özgürlüğüne kavuşturmuş) ve kılıcı o dönemdeki başkentleri olan Tunus'taki el-Mehdiyye'ye götürmüşlerdir.[14]

Onbeşinci yüzyıldan sonra, Zülfikar'ın nerede olduğu, değişik sekter geleneklerde eskisi kadar önemli bir yer işgal etmez. Ancak kılıcın imgesi, modern çağ öncesi dönemde yeniden şekillenen Müslüman dünyasında, dinî meşruiyet ve askerî üstünlük için mücadele eden rakiplerin, kendilerini temsilinde yaşamsal önem taşımayı sürdürmüştür. Kılıcın resim olarak tasvirinin, en erken örneklerinden bazıları İlhanlı iktidarında üretilen belgelerde görülmektedir. Moğol İlhanlı hanedanı, onikinci yüzyılın son dönemleri ve onüçüncü yüzyılda, Tebriz'den günümüzde Kuzeybatı İran'a kadar uzanan bölgeyi yönetmişti. Matematiğin çeşitli dallarında yetenekli (polymath) olduğu bilinen Birunî'nin (İ.S. 973-1048), İ.S. 1307-1308 döneminde Tebriz'de üretilmiş, tezhiple süslenmiş *Eski Halkların Hikâyesi* adlı eserinde Zülfikar çatal uçlu pala şeklinde tasvir edilmektedir.[15] Bu tasvirde Moğol etkisi görülmediği öne sürülebileceği için,[16] bu Zülfikar imgesinin, bölgenin Moğollar öncesindeki resim geleneklerinden kaynaklandığı yolunda spekülasyon yapabiliriz. İlhanlıların ilk dönemlerinde Budizm, Şiîzm ve sufizm ile flört ettikleri ve Ortaçağ'da Tebriz yakınlarında güçlü Alevî ve mistik eğilimler olduğu anımsanırsa,[17] bu gelenekler söz konusu etkileri yansıtıyor da olabilirler. Onaltıncı yüzyılın başında İran'ın büyük bir kısmını ele geçiren Safavî-

ler ve Osmanlılar için Zülfikar imgesi, Ali'ye duyulan saygı ve sevgiyle yakından bağlantılıydı. Safevîlerin, Ali ve Ali soyundan gelenlere ateşli bir bağlılıkla kendini gösteren, mistik Şiîzmin militan bir kolunu benimsemesine karşın, Zülfikar Safevî sanatı ve silahlarında, Osmanlı sanatı ve silahlarında olduğu gibi ikonografik bir önem taşımaz. Ancak Safevîlerin İran'ı fethinden tam önce, İran'ın farklı Timur ve daha sonra Türkmen beylikler arasında bölünmüş olduğu dönemde, kılıcın simgesel olarak taşıdığı öneme ilişkin bazı belirtiler görülmektedir. İbni Hüsam'ın eseri, Hz. Ali'nin destansı biyografisi *Havarnamе*'nin onbeşinci yüzyıl sonunda üretilen Farsça el yazmasında yer alan bir tasvirde, Hz. Ali, Peygamber'in önünde silahlardaki beceresini sergilerken görülmektedir. Hz. Ali'nin elinde iki ayrı, eğik uçlu enli bir kılıç olarak tasvir edilen Zülfikar bulunmaktadır. Kılıcın iki ucu adeta üst üste bindiği için, kılıç daha çok bir makası andırmaktadır. [18] Hz. Ali'nin atının toynakları altında, Ali'nin ortadan kaldırdığı İslam düşmanlarından birinin cesedi görülür, cesedin üzerindeki kıyafette bir çift yaranın izi –muhtemelen Zülfikar'ın eseri– yer almaktadır. [19] Sözü edilen *Havarnamе* metni, Timur hanedanından gelen Prens Şahruh'un elinden eyaleti alan, Türkmen Kara Koyunlu hanedanının yönetimindeki Güney İran kenti Şiraz'da yazılmıştı. Sanatçı dikkate değer bir biçimde hem Hz. Ali'nin hem de Peygamber'in yüzünü çizmişti. Birçok gelenekte, İbrahimî peygamberlerin ve Peygamber ailesinin hatlarını çizmek tam anlamıyla tabuydu.

Ancak bu tasvirde onbeşinci yüzyılın büyük bir kısmında Şiraz ekolünce benimsenen şekilde, Hz. Ali ve Hz. Muhammed onbeşinci yüzyılın İranlı centilmenlerini andırır bir biçimde, tıknaz ve yassı bir biçimde tasvir edilmektedir. [20] Aynı geleneği izleyen, şair Lamî Çelebi'nin *Maktel-i Âl-i Resul* adlı eserinin, tezhiplerle süslü onaltıncı yüzyıl ürünü, Osmanlı elyazması, Ali'yi savaşta *Havarnamе* tasvirinin tıpatıp aynısı olarak betimlenen Zülfikar'ı savururken sergilemektedir, ancak burada kılıç bir düşman atını şişlemektedir. Şiraz Şiî geleneğinde olduğu gibi bu Türk-İran pro-Şiî geleneğinde de, Ali'nin yüzü tümüyle görülebilir. [21]

Osmanlı Zülfikar Geleneği

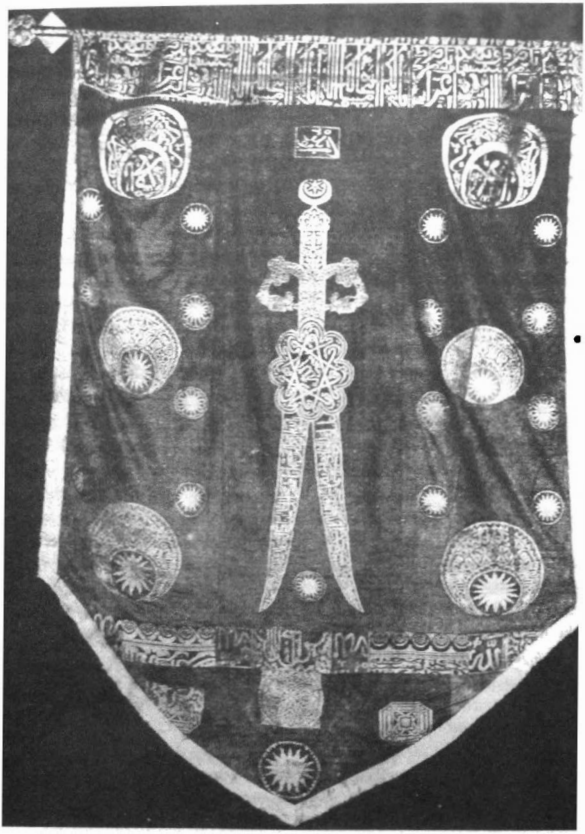
Osmanlılarda, Zülfikar, ondördüncü yüzyılda ortaya çıkan seçkin Osmanlı piyade birliği Yeniçerilerle bağlantılı olarak algılanmaya başlandı. [22] Yeniçerilerin Zülfikar'a duydukları bağlılık, Ali'ye duydukları bağlılığın bir parçası, güçlü Alevî eğilimleriyle tanınan sufî tarikatı Bektaşîlikle olan ilişkileri-

nin uzantısıdır. Yeniçeri efsaneleri, tarikatı kuran Anadolulu mistik, Hacı Bektaş-ı Veli'nin, ikinci Osmanlı Padişahı Orhan'a (1326-1362) yeni askeri birliklerine uygun üniforma konusunda akıl verdiğini ve taşradan gelen, kırmızı başlık giyen sipahilerden ayırt edilebilmelerini sağlamak için beyaz başlık giymelerini tavsiye ettiklerini söyler.[23] Bektaşî efsanelerine göre, Hacı Bektaş-ı Veli'nin beyaz keçe cüppesi Yeniçerilerin ayırt edilmelerini sağlayan başlıklarının esin kaynağı olmuştur. Yeniçeri başlıklarının simgesi, başın tepesinden omuzlara kadar inen beyaz keçeydi. Efsanenin kimi versiyonlarında Hacı Bektaş-ı Veli'nin yeni, askerleri kutsarken, askerlerin kafalarının üzerine düşmüş, bazı uyarlamalarda Hacı Bektaş-ı Veli başlık yapmak için cüppesinin yeninden bir parça kesmiştir.[24]

Bektaşî tarikatıyla olan ilişkilerinin yanı sıra, Yeniçerilerin Hz. Ali'ye bağlılıklarının en açık göstergesi, Yeniçeri birliklerinin Zülfikar'ın tasvirlerini kullanım biçimleridir. Zülfikar, İstanbul'da konuşlanan Sultan'ın askerleri Yeniçeri birliklerinin ortalarında ve renklerinde önemli bir rol oynamaktadır.[25] Osmanlı devlet memurlarının Viyanalılar tarafından yapılmış resimlerini içeren, onaltıncı yüzyıl derlemesi ünlü *Codex Vindobonensis*, Yeniçerileri sıra halinde, Zülfikar'ın gerçek boyutlarının ötesinde tahta kopyalarını taşıyarak yürürken tasvir etmektedir.[26] Yeniçeri ve Bektaşî mezar taşlarında yine Zülfikar'ın ve Şiî etkisi gösteren imgelerin, taşa işlenmiş simgeleri yer almaktadır. Zülfikar'ın en antropomorfik (insan-biçimli) örneklerinden bazıları Yeniçerilerin mezar taşlarında yer almaktadır.[27]

Bu tasvirlerin en yaygını ve en ünlüsü ise Yeniçerilerin savaş sancağı üzerine işlenmiş olan Zülfikar imgesidir. Efsaneye göre, Sultan Orhan birlik kurulduğunda, yeni birlikleri Hz. Ali'nin koruması altına vermek için Yeniçerilere verdiği sancağın üzerine Zülfikar'ın imgesini işlemişti.[28] Osmanlı tarihinin daha sonraki dönemlerinde, sadece Yeniçeriler değil, Sultan da bu sancağı taşıyacaktır. Yeniçerilerin, savaş meydanında Sultan'ı çevreleyen kullarından oluşan, Sultan'ın şahsi birlikleri olması gibi, Zülfikar sancağı da sadece Yeniçerilerin sancağı değil, aynı zamanda Sultan'ın da sancağıydı. Sancak kaçınılmaz olarak Sultan'ın iktidarı ve meşruiyeti ile bağlantılıydı.

Osmanlı Zülfikar sancağı köşeli dikdörtgen, üçgen veya ucu çatallı flama şeklini alıyordu **(Şekil 2)**. Sancağın yüzeyi ya Osmanlı hanedanın rengi olan kırmızı (al) veya Yeniçerilerinin başlıklarının rengi olan beyaz (ak) renkti. Sancağın üzerinde kılıç çok stilize, çatallı, çatal uçlar arasında geniş bir ayrık bulunan bir biçimde tasvir ediliyordu. Genellikle kılıç imgesinin kenarla-



Şekil 2: Yavuz Sultan Selim'in kırmızı Zülfikar sancağı. Kurtoğlu, *Türk Bayrağı ve Ayyıldız*, s.7

rı "Ali'den başka delikanlı yok, Zülfikar'dan başka kılıç yok" atasözünü içeren hat sanatı eserleriyle çiziliyordu. Zadislav Zigulaski Osmanlı Zülfikar sancaklarının üzerinde sergilendiği biçimiyle, kılıcın antromorfizmine dikkat çekmiştir: kılıç uçları bacaklara, kabza uçları kollara, kılıç başı ise insan kafasına benzer. Zigulaski bu antromorfizmin bir tür "Türk nostaljisinden" kaynaklandığını ileri sürer, Zülfikar'ın sık sık, İslami söylemde Hz. Fatma, kimi zaman Hz. Ali veya Hz. Hüseyin'in eli olarak yorumlanan, el motifleri ile bağlantısı düşünülürse, bu durumun kısmen Orta Asya Şaman geleneklerinin etkisiyle ortaya çıktığı spekülasyonunu yapabiliriz.[29]

Osmanlıların Mısır'ı fethine tanık olan, son dönem Memluk vakanüvisi İbni İlyas'a göre, Yavuz Sultan Selim Kahire'ye girdiğinde savaş otağını Nil nehri üzerindeki Rawda adasında kurar ve otağın önüne kırmızı ve beyaz sancak diker.[30] Bu sancakların üzerinde büyük bir olasılıkla Zülfikar'ın tasviri yer alıyordu. Gerçekten de, Topkapı Sarayı Müzesi koleksiyonunda, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'a götürdüğü kırmızı Zülfikar sancağı yer almaktadır **(Şekil 2)**. Onaltıncı ve onyedinci yüzyılda Osmanlı orduları arasında Zülfikar sancağının ne kadar yaygın olduğu, hâlâ değişik Avrupa müzelerinde örnekleri bulunan, çoğu Osmanlıların rakipleri tarafından ele geçirilmiş bol sayıda örnekten çıkartılabilir. Venedik Dükasının eski sarayına giden ziyaretçi, sergi salonlarından birinde yürürken, tavana asılmış olan büyük, kırmızı üçgen biçimindeki Zülfikar sancağını görünce şaşırabilir.[31]

Dolayısıyla en azından onbeşinci yüzyılda Zülfikar Osmanlı kültürü bağlamında bir dönüşüm geçirmiş ve Alevî liderlerin savaşta kullandığı gerçek bir kılıçtan, sancak üzerinde sergilenen bir kılıç imgesine dönüşmüştü. Bu dönüşüm, Zülfikar'a daha önce sahip olmadığı öne sürülebilecek bir popülarite de kazandırmıştı. Sonuçta bir sancak, gerçek bir kılıçtan daha çok, daha fazla sayıda asker ve sivil tarafından görülebilir ve benimsenebilirdi. Değişik bölgelerde yer alan ordu birimleri ve tek bir ordunun değişik kuvvetlerinin kendi sancaklarını taşıması amacıyla çok sayıda üretilebilirdi. Müslüman ordularının sayısı arttıkça ve giderek daha büyük ve yaygın toprakları savundukça, bu tür yaklaşımların da önemi artmaya başladı. Onaltıncı yüzyıla gelindiğinde Osmanlı orduları düzenli olarak iki cephede, batı sınırında Habsburg İmparatorluğu'na, doğu sınırında Safavîlere karşı savaşıyordu. Bu kuvvetler, başkentte konuçlandırılan Sultan'ın kişisel ordusuyla, taşranın göndermekte zorunlu olduğu kuvvetlerin birleşmesiyle muhtemelen yüzbin-

Şekil 3: Guadalupe Bakiresi.

lerce kişiden oluşan devasa ordulardı.[32] Onsekizinci yüzyılın başında sadece Mısır'dan gönderilmesi zorunlu olan ordu 3.000 askerden oluşuyordu.[33] Bir karşılaştırma yapmak gerekirse, Bedir savaşında yaklaşık 300 kişiden oluşan Müslüman ordusu, 1000 kişiden oluşan Mekke kuvvetlerini yenilgiye uğratmıştı;[34] İ.S. 636 tarihinde, Bizanslılardan günümüzde Ürdün topraklarında olan Yermuk'u alan Müslüman ordusu bile 46.000 kişiden oluşuyordu.[35]

Değişen bu koşullar altında, Zülfikar'ın tekil bir nesneden, kitlesel olarak üretilen bir simge haline dönüşmesi, önceden kestirilemeyecek bazı fırsatlar da doğurmuştu. Bu biçimde nitelendirilebilirse, kılıç kültü, sancakların üzerinde imgeleri ve tahta taklitleriyle kılıcın kendisinin yayılabileceğinden çok daha kolayca yayılabilirdi. Bu sancaklar, tahtadan taklitleri ve imgelere eşlik eden mitoloji ile birlikte, Zülfikar'ın ikon statüsüne ulaştığını söyleyebiliriz. Bu açıdan kılıcın yayılması ve popüler hale gelmesi, sancaklar, tabelalar, kilisede yakılan mumlar (ve yakın zamanda T-shirtler) üzerindeki imgesiyle, Meksika'nın ulusal simgesi olarak konumunu sağlamlaştıran *Guadalupe Bakiresi* (**Şekil 3**) gibi ünlü Hıristiyan ikonların yaygınlaşması ve popülerleşmesi sürecini andırmaktadır.[36] Hürmet etmesi için, kişinin Bakire Meryemin vizyonunu görmesi veya bu tür bir deneyim yaşamış biriyle tanışmasının gerekmediği gibi, kılıcı adeta dinî bir huşuyla değerlendirmek için bireyin gerçek Zülfikar'ı görmesi veya kılıcı kullanmış bir kahramanla tanışmış olması da gerekli değildir.

Tarihçi ve antropologlar, *Guadalupe Bakiresi*'nin Meksika'daki yaygın popülaritesinin, Kolomb öncesinde bereket tanrıçalarına duyulan inançtan beslendiğini öne sürmüşlerdir.[37] Benzer biçimde, Zülfikar efsanesi Osmanlı Yeniçerileri arasında, Yeniçeri kuvvetlerine devşirme olarak toplanan gençlerin karşı karşıya geldiği diğer kültürlerdeki yaygın kılıç efsaneleriyle benzerlik göstermektedir. Onyedinci yüzyıla kadar, İstanbul ve diğer eyaletlerdeki Yeniçeri kuvvetleri, devşirmelerden oluşuyordu. Devşirmeler, Balkanlar ve Anadolu'nun Hıristiyan nüfusları arasından toparlanan, Müslüman ve piyade olarak eğitilen gençlerden oluşuyordu. Yeniçeri kuvvetleri arasında savaş esirleri, Avrupa ve İran'dan gelen paralı askerler de yer alıyordu.[38] Bu kişiler, Zülfikar hikâyeleri ile kolayca birleşen, kılıç efsanelerinin karışımından haberdar olabilirler. 1455 yılında Fatih Sultan Mehmed'in kuvvetleri tarafından Belgrad'ın güneyinde yakalandıktan sonra 12 yıl boyunca, Yeniçeri kuvvetlerine cephe gerisinde hizmet veren bir Sırp askerî olan Konstantin

Mihaylovic, çok iyi bilinen anılarında, taştaki kılıç ve Excalibur'a dayalı Kral Arthur efsanelerinden alınma öğelerle süslü bir Zülfikar hikâyesi anlatır. Mihaylovic'e göre Muhammed'in ölümü sonrasında, Zülfikar'ı yok etmek isteyen Hz. Ali, kılıcı, "kılıç, tamamiyle kayanın içinde yok oluncaya kadar" kayaya saplar. Ölüm saati gelince, Ali kılıcı denize atar, deniz üç gün boyunca Ali'nin yasını tutarak "köpürür ve kaynar".[39] Bu öyküde Hz. Muhammed Kral Arthur, Hz. Ali ise daha sonra Kutsal Kâse'yi bulan Yuvarlak Masa şövalyesi Percival'in rolünü üstlenir. Öte yandan Doğu Anadolu, Kafkaslar ve Kürt bölgelerinden gelen askerler ise, Doğu Anadolu'daki Alevî Kürtlerin bugün de sürdürdükleri, Mehrdad Izady'nin "antik İran'ın taşa saplı kılıçla temsil edilen tanrıya tapma töreni"nden haberdar olabilirler.[40] 1539 yılında Safavî Şahı Tahmasp'ın sarayına gitmek üzere yola çıkan Venedik elçisi Michele Membre'ın dikkatini, Gürcistan dışındaki bir kilisede "üç dört hançer ve iki kılıç saplı olan bir tahta direk" çeker.[41] Avrupa, İran ve Arap mitolojisinin diğer unsurlarından gelen, benzeri sihirli kılıç ve mızrak öyküleri de Zülfikar efsanesine sızmış olabilir: Epik İran destanı *Şahname*'deki Büyük İskender efsaneleri, Digenes Akritas'ın destanı öyküsüyle zirveye ulaşan, *akritoi* olarak bilinen Bizans uç askerlerinin hikâyeleri ve *Sirat al Zahir Baybars*[42] olarak bilinen ilk Memluk sultanının fantastik efsaneleri. Gerçekten de, Zülfikar efsanesinin değişik geleneklerle uyumlu olması kısmen, çok farklı kökenleri olan Yeniçerilerin kılıca ve kılıcı kullanan kişiye hürmet etmeye bu kadar hazır olmalarını da açıklamaktadır.

Bazı açılardan Osmanlı Zülfikarı Hıristiyan haçına veya haçla bağlantılı Hıristiyan ikonografisiyle acayip bir benzerlik sergilemektedir. Dalgalanan çatal uçlu bir deniz sancağı üzerinde temsil edilen Zülfikar kolayca, Haçlı seferleri ve daha sonra Kutsal Roma İmparatorluğu gemilerinin sancaklarında dalgalanan haçlarla karıştırılabilir. Üç uçlu bayraklarda sergilenen haçlar, Hıristiyanlara hiç de yabancı değildi. Sinai yarımadasındaki St. Catherine Manastırı'ndaki St. Sergius ikonu, aşağı kısmı üçe bölünmüş bir haç sancağı taşır (**Şekil 4**); St. Sergius'un Ortadoğu göçerlerinin koruyucu azizi olarak tanınması da bir tesadüf değildir. Fordington, İngiltere'deki bir kilise duvarının üzerindeki Aziz George rölyefinde de benzer bir şekilde bölünmüş bir bayrak yer alır.[43]

Devşirme sistemi terk edilmeden önce, Yeniçerilerin çoğunun Doğu Avrupa ve Anadolu Hıristiyanı kökeninden geldiği düşünülürse, Hıristiyan haçı ile bu sıkı benzerlik tesadüfi olmayabilir. Bu açıdan Zülfikar imgesinin

ayrık uçlarının, Mogol ve Timur döneminde geliştirilen "bir çift makas" imgesi yerine, sadece Osmanlı yönetimi altında ortaya çıkmış olması da anlamlıdır. Ayrık kılıç uçları olmadığında bile, Osmanlı Zülfikarı, kılıç kabzasının kenarları haçın "kolları" olarak hizmet edecek biçimde yerleştirildiği için, Zülfikar haçın anısını da koruyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Zülfikar'ı çevreleyen ikonografi geleneğine ilişkin araştırmamız, Osmanlıların kılıç imgesinin, bir tür ikonografik *Rorschach* testi fonksiyonu gördüğü sonucuna varmamıza yol açtı. Burada kılıç imgesinin, gören kişinin geldiği ideolojik veya dinî gelenek ne olursa olsun bir anlam taşıdığını söylemek istiyorum. Sonuç olarak, kılıç imgesi ve bu imgenin çağrıştırdığı efsaneler, çok farklı kültür ve dinî kökenlerden, Osmanlı askerî ve yönetim kültürüne katılmak üzere gelenlerin ihtiyaçlarını karşılayabiliyordu. Bu anlamda kılıç, ideolojik motiflerden çok pratik amaçlara hizmet etse de, Osmanlı yönetim sisteminin bir parçası olan ekümenizm ve uyum sağlamanın bir simgesiydi.

Bu da bizi Deniz Müzesi'nin girişine ve Barbaros Hayreddin Paşa'nın sancağı üzerinde yanlış tanımlanan Zülfikar'a geri götürüyor. Deniz Müzesi'nin ironisi ise, müzenin duvarlarının, o dönemde Zülfikar'ın Osmanlı askerî gücünün kanonik imgesi haline geldiği açık olan ondokuz ve yirminci yüzyıl tablolarıyla dolu olmasında yatıyor. Son dönem Osmanlı ve hatta Cumhuriyet döneminin ilk yıllarına ilişkin yağlıboya tablolarda bile, Osmanlı ordu ve donanması, Barbaros Hayred-

Şekil 4: Aziz Sergius ikonu, St. Catherine Manastırı.

din'in sancağı üzerindeki örneğine kıyasla çok daha az antroponiorfik özellikler gösteren, alçak gönüllü ve çatal uçlu Zülfikar'ın yer aldığı sancaklarla sergileniyor.[44] Bu tablolar tarihsel gerçeği temsil ediyor olsun veya olmasın, son Osmanlılar için, biraz sterilize edilmiş, standartlaştırılmış çatal uçlu Zülfikar imgesinin, Osmanlı askeri egemenliğinin işareti olduğunu göstermektedir. Bu Zülfikar, son dönem Osmanlıların kılıç imgesine, gerçekte kullanımda olan veya olmayan sembolik bir önem atfettikleri, "klasik" bir Osmanlı geçmişinin yeniden tahayyülünü yansıtmaktadır. Yine de, kılıç imgesinin daha erken dönemlerde Osmanlı bağlamında taşıdığı anlam, bu tablolarda yaşamaya devam etmektedir.

Ancak yirmi otuz yıl içinde, Deniz Müzesi'ni düzenleyenler için bu sembolik anlama ilişkin bütün bu yapı kaybolmuştur. Müze, bu ikonografinin fiziksel kanıtlarını tutmasına karşın, ikonun anlamını kaybetmiştir. Deniz Müzesi'nin düzenlemesinden sorumlu olanların, ikonografik *Rorschach* testini geçemediklerini söyleyebiliriz, en azından testin varsayımları bütünüyle değişmiştir. Gören kişinin geldiği kültürel bağlama uyum sağlayan Müslüman ikonu olarak kalmak yerine, kılıç imgesi, hegemonyacı bir Hıristiyan sembolü rolüne bürünmüş ve Osmanlı tarihi bu sembole uyum sağlayacak şekilde yeniden biçimlendirilmiştir. Bu ilginç (ve açıkça postmodern) durumdan, tarihçiler, korumadan yana olanlar ve Osmanlı mirasının vârisleri için ne tür dersler çıkarılabileceği konusunu ise okurlara bırakıyorum.

İngilizceden çeviren: İdil Eser

Notlar

1 İstanbul, Deniz Müzesi, D. B. 2964.

2 John Renard, *Islam and the Heroic Image: Themes in Literature and the Visual Arts* (Columbia, SC: University of South California Press, 1993), s.96

3 A. Rahman Zakhy, "On Islamic Swords", *Studies in Islamic Art and Architecture in Honour of Professor K.A.C. Cresswell* (Kahire: The American University in Cairo Press, Arabiyat Merkezi için basılmıştır, 1965), ss.270-271, 271 n.1.

4 Zygulski, *Ottoman Art in the Service of the Empire*, ss.46, 48

5 Abü Jafar Muhammad bin Jarrir al-Tabari, *The History of al-Tabari*, cilt IX, *The Last Years of the Prophet*, editör ve çevirmen Ismail K. Poonwala, SUNY Series in Near Eastern Studies, (Albany: State University of New York Press, 1990), s.154, dipnot 1049 ve bu notta anılan kaynaklar. Ayrıca bkz. David C. Nicolle, *Arms and Armour of the Crusading Era, 1050-1350* (White Plains, New York: Kraus International Publications. A Division of Kraus-Thomson Organization. Ltd., 1988), 1. Cilt : *Commentary*, s.149; ve Renard, *Islam and the Heroic Image*, s.207.

6 Kur'an, sure 9; *Encyclopedia of Islam*, 2. Basım, W. Montgomery Watt, "Bedir" maddesi. Hadis'te kılıçtan İbn Hanbal adıyla söz edilmektedir 1: 271, ve İbn Maja, "Jihad", 18; Bedir savaşının ganimetlerinden biri olarak kılıçtan söz edenlerden biri de Abu Dawud'dur. Abu Dawud, "Jihad", 139, 144; al-Tirmidhi, "Tafsir", 8:7; ve İbn Hanbal 3: 497.

7 Al-Tabari, *History of al-Tabari*, cilt IX, ss.153-154.; Zaky, "On Islamic Swords", ss.270-71; Zygulski, *Ottoman Art in the Service of the Empire*, s.48.

8 Bkz. Renard, *Islam and the Heroic Image*, s.105.

9 El, s.v. "Dhū'l Fakar", E. Mittwoch; Zak, "On Islamic Swords", s.270; Zygulski, *Ottoman Art in the Service of the Empire*, s.49. Hz. Ali'ye yazılan çeşitli övgü ve şükran şarkılarında, Ali'nin oldukça hantal olan kılıcı kullandığını ilk olarak gördüğünde Peygamber'in bu sözleri söylediği anlatılır. Bkz, Renard, *Islam and the Heroic Image*, ss.207, 295, n. 12. İbn Hisham'a göre bu cümleyi sarfeden başka biridir. Bkz, "İbn Hisham's Notes, İbni İshak, *The Life of Muhammed*, editör ve çevirmen, Alfred Guillaume, 3. Basım (Lahor: Oxford University Press, Pakistan Kolu, 1970), s.756, s.616.

10 *El2*, s.v. "Dhū-l Fakar", Renard, *Islam and the Heroic Image*, s.207.

11 Ferdowsi, *The Epic of the Kings: Shah-Name by Ferdowsi*, çeviren Reuben Levy, 2. Basım, giriş Ehsan Yarshater, Önsöz Amin Banani, Yeni Giriş Dick Davis (Costa Mesa, CA, ve New York: Mazda Publishers ve Bibliotheca Persia, 1996), ss.208-211. Demotte *Shahname*'sinden bu bölümün bir tasviri için bkz. Oleg Grabar ve Shelia Blair, *Epic Images and Contemporary History: The Illustrations of the Great Mongol Shahnama*, (Chicago: University of Chicago Press, 1980), s.21.

12 Renard, *Islam and the Heroic Image*, ss.105, 142.

13 Friedrich Wilhelm Scwarzlose, *Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt* (Hildesheim ve New York: Georg Olms Verlag, 1982), s.152; Zygulski, *OttomanArt in the Service of the Empire*, s.46.

14 Paul E. Walker, "Purloined Insignia: Stolen Symbols of Legitimacy in the Abbasid-Fatimid Rivalry", 1996 Middle East Studies Associations konferansında sunulan teblig, Providence, RI, Kasım 1996, ss 1-5.

15 Nicolle, *Arms and Armour of the Crusading Era*, cilt I: *Commentary*, s.149; cilt II: *Illustrations*, s.708, Şekil 388A (fo.92r), 388D (fo. 161r), 388E (fo.. 162r).

16 Nicolle, *Arms and Armour of the Crusading Era*, cilt I, s.149.

17 İlhanlerin dini eğilimleri için , bkz. Bertold Spuler, *The History of the Muslim World*, II. Cilt: *The Mongol Period*, (Leiden: E.J. Brill, 1969; reprint Princeton: Markus Wiener Publishers, 1994), ss.25-42; idem ., "Disintigration of the Caliphate in the East", P.M. Holt, Ann K.s.Lambton ve Bernard Lewis, editörler, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1: *The Central Islamic Lands* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), ss.166-169.

18 Basil Gray, *Persian Painting*, 2. Basım, (New York: Rizzoli International Publications, Inc., 1977), s.105.

19 Bu noktaya dikkatimi çektiği için Barbara McFarland'a şükran borçluyum.

20 Onbeşinci yüzyıl Şiraz ekolünün diğer örnekleri için, bkz. Gray, *Persian Painting*, ss.66, 73-77, 97, 98, 102-103, 106-107.

21 Zygulski, *Ottoman Art in the Service of the Empire*, s.49; resim 2, ve s.61, n. 101; Renard, *Islam and the Heroic Image*, s.258.

22 J.A.B. Palmer, "The Origin of the Janissaries", *Bulletin of the John Rylands Library* 35, (1952-1953): 448-481.

23 Uruç ve Aşıkpaşa-zâde tarihinden alıntı yapan Palmer, "Origin of the Janissaries", s.452; ancak Palmer Hacı Bektaş Veli'nin onüçüncü yüzyılda öldüğünü not etmektedir. (s.456).

24 *Vilayatname of Hajji Bektash*'dan alıntı yapan Palmer, "Origin of the Janissaries", ss.474-475.

25 Luigi Ferdinando Marsigli, *Stato militare dell'império ottomano/L'état militarire de l'empire ottoman* (Hague: P. Goose ve G. Neaulme, 1732; tıpkıbasım Graz : Akademische Druck und Verlgsanst, 1972), vol. II, s.53, resimler 20-22; Zygulski, *Ottoman Art in the Service of the Empire*, ss.28-30.

26 *Codex Vindobonensis*, Viyana, Österreiche Nationalbibliothek, MS 8626, alıntı için Zygulski, *Ottoman Art in the Service of the Empire*, s.149.

27 Tavergalı (?) Mehmet Ağa'nın (öl. 1235/1819-1820) oğlu Molla Mehmed'in mezarı, İstanbul Deniz Müzesi'nin dışında yer almaktadır. Mezarın başında ve ayak ucunda yer alan taşların üzerinde savaş sancaklarının üzerindeki Zülfikâr imgesine benzer bir Zülfikâr tasviri yer almaktadır. Mezar taşının üzerindeki imgenin, sancakların üzerinde yer alanlardan farklı, kabza ucunun etrafında ince ince çizgiler, kılıç kabzasının uçlarından ise parmak benzeri görüntüler olmasıdır.

28 Rıza Nur, "L'Histoire du croissant", *Revue de turcologie* 1, 3 (Şubat 1933): 115-116/344-345.

29 Zygulski, *Ottoman Art in the Service of the Empire*, ss.50-51,53. Tarihi Viyana Müzesi'nde, Niklas Meldemann'ın (Nuremberg, 1530) Osmanlıların Birinci Viyana Kuşatması'nı (1529) tasvir eden bir resmi bulunmaktadır. Resimdeki Osmanlı sancaklarının birinin üzerinde bir insan şeklini, muhtemelen bir okçuyu anımsatan bir şekil yer alır. Bu imge, Alman ressamın doğal olarak tanımadığı Zülfikâr olmalıdır.

30 Nur, "L'Histoire du croissant", s.117/346.

31 Venedik Dükasının sarayındaki müzeye kişisel ziyaret, Venedik, Haziran 1995.

32 Caroline Finkel, *The Administration of Warfare: The Ottoman Military Campaigns in Hungary, 1593-1606*, 2 cilt. (Viyana: VWGÖ, 1998), I. Cilt, ss.62-63, Osmanlı ordusunun büyüklüğünü tahmin etmenin zorluklarından söz etmekte, farklı Avrupa kaynaklarının ordunun büyüklüğünü 500.000, 300.000 ve 100.000 kişi olarak tahmin ettiklerine değinmektedir.

33 İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maliyeden Müdevver 7069 (1737-1738); Ahmad Katkhuda Azaban al-Damurdashi, *Al-durra al-musana fi akhbar al-Kinana*, Londra, British Museum, MS Or. 1073-1074, ss.5-6, 17, 222.

34 *EI*, s.v., "Bedir".

35 Al-Tabari, *The History of al-Tabari*, XI. Cilt, *The Challenge to the Empires*, çeviren Khalid Yahya Blankinship, (Albany: State University of New York Press, 1993), ss.87-88.

36 Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, (New Haven, CT: Yale University Press, 1996), ss.176-182 ve benim San Antonio, Teksas'taki gözlemlerim. Ayrıca Guadalupe Bakiresi'ne adanmış çok sayıda internet sayfasına bakınız.

37 Pelikan, *Mary through the Centuries*, ss.180-181.

38 Palmer, "Origins of the Janissaries", ss.457-470; Paul Wittek, "Devshirme and Shari'a", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17/2 (1955): 271-278; V.L.Ménage, "Sidelights on the Devshirme from Idris and Saduddin", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 18/1 (1956): 181-183. Anadolu ve İran'dan gelen askerler için bkz. Mehmed bin Yusuf al-Hallaq, *Tarih-i Mısr-ı Kahire*, Istanbul University Library, T.Y. 628, fo. 149r; ve Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), ss.43-46.

39 Konstanty Mihalowicz, *Memoirs of a Janissary*, çeviren Benjamin Stolz, notlar Svat Soucek (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1975), ss.7,9.

40 Mehrdad R. Izady, *The Kurds: A Concise Handbook*, (Washington, D.C.: Taylor ve Francis, Inc., 1992), s.151. Gerçekten de Izady oldukça inanılmaz bir şekilde, bu törenin Roma İmparatoru Marcus Aurelius'un C.E. İkinci Yüzyılda İngiliz adalarında konuçlandırdığı, Samaritanlar olarak bilinen İran asıllı halktan bir birlik yoluyla doğrudan Arthur efsaneleriyle bağlantılı olabileceğini öne sürüyor.

41 Michele Membre, *Mission to the Lord Sophy of Persia*, editör ve çevirmen A.H. Morton (Londra: School of Oriental and African Studies, University of London, 1993), s.13.

42 Ferdowsi, *The Epic of the Kings*; John Mavrogordato, çevirmen ve editör, *Digenes Akritas* (Oxford: Clarendon Press, 1956); anonim, *Sırat al-Zahir Baybars*, 2ci basım, 5 ciltte 50 bölüm, (Kahire: Matba'at al-Ma'ahad, 1923), yeni basım, ed. Jamal al-Ghaytani (Kahire: Al-Hi'ya al-Misriyya al- Amma li't Kitab, 1996).

43 Nicolle, *Arms and Armour of the Crusading Era*, şekil 843 ve 891c; I. Cilt, ss.333, 350; II. Cilt, ss.810, 818.

44 Örnekler arasında Hüsnü Tengüz'ün D.B. 1508; İbrahim Çallı, D.B. 1748, *Abdülhamid I's?] Review of the Ships at Sarayburnu*; Hasan Rıza, D.B. 1936, *Fatih Sultan Mehmet Marching from Edirne to İstanbul*.

Bir Osmanlı Türkü Yaptığı Seyahati Niçin Anlatırdı?

NICOLAS VATIN

Osmanlı İmparatorluğu'nda çeşitli vesilelerle sık sık seyahat ediliyordu. Tüccarlar ya da hizmetkârları ülkeyi ve denizleri bir uçtan bir uca dolaşıyorlar, kimi zaman sınırların çok ötesine gittikleri bile oluyordu. Askerî seferlere çok sık çıkılıyordu. Dervişler gönüllü gezgindi. Yöneticiler ve kadılar görevleri gereği oradan oraya dolaşıyorlardı. Nihayet, casuslar ve büyükelçiler düzenli olarak yabancı ülkelere gidiyorlardı.

Bu şekilde edinilen deneyim her zaman yok olmuyordu. Yazarların bulundukları ortamlardan derledikleri bilgiler, Piri Reis'in *Kitâb-ı Bahriyye*'si, Seydî 'Alî Re'îs'in *Mukhit*'i, Âşık Mehmed'in *Menâzırü'l-avâlim*'leri, Ali Ekber'in *Hıtây-nâme*'si [1], hatta Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Hâlâtü-l-Kâhire mine'l-'âdâti-z-zâhire*'si gibi "coğrafi" ve "etnografik" eserlerde yer alırlar. Ancak bu kitaplar kelimenin gerçek anlamıyla seyahat anlatıları değildir; yani kişinin bir yerden başka yere gidişinin kendisi ya da en azından onun adına konuşan bir başkası tarafından az çok doğrusal bir anlatımı değildir.

Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinden önce bu tür metinler pek enderdir [2] ve bunların kaleme alınma mantığının bizim seyahat anlatısından anladığımız şeyle pek ilişkisi yoktur. Yine de bu türe yaklaşan kimi eserler olmuştur: Bu edebi tür Osmanlılarca bilinmediğine göre, bu istisnaların varlık nedenini insan kendine sormadan edemez: 15.-17. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı Türkü'nü [3] seyahatini yazılı olarak anlatmaya ne yöneltmiş olabilir?

Bu soruya ilk elde bir yanıt önermeye çalışmak için yukarda elde edilen tanıma uzaktan ya da yakından denk düşen türleri ve bilinen metinleri toparlamaya ve sınıflandırmaya çalıştım. Çoğu zaman yazarların kendileri

eserlerini niçin kaleme aldıklarına dair açık açık ya da hissettirecek şekilde bir açıklama önerirler; kimi zaman da bağlam yardımcımız olur. Her durumda, seyahat hikâyesi karşısında Osmanlı toplumunun ve okurunun tavrına dair ilk ve eksik bir imge oluşturmamız mümkün gözüküyor.

***

Menâzilnâme'ler belli bir noktaya kadar seyahat hikâyelerinin ilk türü olarak görülebilir. Sefere çıkmış sultanların seyahatlerinin hikâye edildiği bu eserlerin ve yabancı hükümranlara ya da imparatorluğun ulu kişilerine gönderilen *fethnâme*'lerin kaynağı hükümrandır, ama elbette kaleme alan o değildir. Zaten bunları yazan da genellikle bu yer değiştirmeye katılmış olduğundan bunların birinci elden belgeler olduğu söylenebilir. Ancak bu metinler esas olarak izlenen güzergâhın listesini çok kuru bir dille verirler. Matrakçı Nasuh'un *Beyân-ı menâzil-i sefer-i 'Irâkeyn*'inin sanatsal önemine gelince[4], bu, doğal olarak, imparatorluk sarayında esere hayran olabilecek çok küçük bir çevreyle sınırlıydı.

Matrakçı Nasuh'un *Fethnâme-i sefer-i Karabogdân*'ından bir alıntı insanın aklına doğal olarak gelen bir varsayımı doğrular: Bu metinlerin ilk amacı yarar sağlamaya dönük [pratik] olmalıdır. Gerçekten de şöyle yazar: "*Murâd-ı küllisi ve maksûd-ı esâsı bu-dur ki min ba'd feres-i ferâsete râkib ve sefer-i sefârete tâlib olan eshâb-ı merâhile delîl ve erbâb-ı menâzile sebîl ola.*"[5] Dolayısıyla, aynı zamanda *Fethnâme-i sefer-i Karabogdân* da olan bu seyahat hikâyesinin, mevcut haliyle hiçbir edebi değeri olmadığı açıktır. Bu durumda, Matrakçı bu seferi niçin iki değişik biçimde kaleme aldı – hem de, yukarda aktarılan cümleyi içeren ikincisi "aynı olayların sergilenmesinin daha ayrıntılı bir şekilde genişletilmesi"yken?[6]

Bu cümleden yola çıkan Hüseyin Gazi Yurdaydın şu çeviriyi ileri sürer: "The general aim (...) was that this book should serve as a guide for travellers as well as for those who join in Royal expeditions."[8] Gerçekten de, iki dizi tekrardan oluşan Osmanlıca metin, bana kalırsa, "sivil" seyyahlarla sefere çıkmış sultanın hizmetkârları arasında açık bir ayrım yapmamaktadır. Bu sonuncular *sefer-i sefârete tâlib olan* deyişiyle açıkça belirtilmiştir, ancak *feres-i ferâsete râkib [olan]* diye de belirtilebilirdi. Bu seyahat hikâyelerinin pratik bir kullanımı varsa eğer, bu, devlet hizmetiyle sınırlı olmalıdır; tıpkı Topkapı Sarayı arşivlerinde saklanan, hiçbir şekilde yaygın dağıtımı yapıl-

mayan şu casusluk raporları sayesinde öğrenilen, yabancı ülkelere seyahat hikâyeleri gibi.[8] Durum böyleyse, *menâzilnâme* ve *fetihnâme* niçin kimi zaman Feridûn'un *Münşe'ât-ı selâtîn*'i gibi derlemelerde toplanmış ya da Celâlzâde'ninki gibi tarihsel hikâyelere dahil edilmiştir? Akla gelen en iyi yanıt, halkın bunlara, içeriklerinden dolayı değil, sultanın kişiliğiyle ilgili olduklarından değer verdiğidir. Örneğin, Halil Sahillioğlu'nun yayıma hazırladığı, Bağdat Seferi *menâzilnâme*'sinin, sadrazamın güzergâhını değil, Sultan IV. Murad'ınkini belirtmesi dikkat çekicidir.[9] Demek ki, bu metinlerin doğal yerleri, ikinci olarak, Osmanlı imparatorluk vakanüvisliğidir: Matrakçı Nasuh'un Beyân-ı *menâzil-i sefer-i 'Irâkeyn*'lerinin yine onun eseri olan *Süleymânnâme*'nin bir bölümü olduğunu, bunun da *Tevârîh-i âl-i Osmân*'lar adlı eserinin bölümü olduğunu yazan H. G. Yurdaydın'ın çıkardığı sonuç tam da budur.[10]

Gazavâtnâme'ler tür olarak tarihe girer. Bu doğrusal hikâyeler kâfirlere karşı sefere çıkmış bir kahramanı izlememizi sağladığı ölçüde, bunlar da az çok seyahat hikâyesi sayılır; özellikle, bunları kaleme alma görevi, tasvir edilen seferlere katılmış Matrakçı Nasuh ya da Seyyîd Murad gibi türün uzmanlarına gönüllü olarak bırakıldığından bu böyledir. *Gazavât-ı Hayreddîn Paşa* yazarı Seyyîd Murad, Barbaros Hayreddîn'e tarihçi olarak hizmet etsin diye atanmıştı. Dolayısıyla, ünlü hikâyesi kendi kişisel deneyimine olduğu kadar kahramanının mahrem sırlarına da dayanır.[11] *Gazavât-ı Hayreddîn Paşa*'lar olağanüstü maceralardan oluşan bir kitaptır,[12] daha ziyade anlaşılır bir üslupla kaleme alınmıştır ve herkes tarafından okunur olmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla, bir roman olarak değer verilmesi ve halk arasında büyük ve kalıcı bir başarı göstermiş olması şaşırtıcı değildir. Bu edebî sürekliliğe elbette Seyyîd Murad'ın niyetleri arasındaydı. Yine de onun asıl amacı bu muydu? *Kapûdân Paşa*'nın kahramanlıklarını övmenin siyasal anlamına da haklı olarak vurgu yapılabilir. Ancak gerçekte, *"Benüm zamânımda vâkı' olub yazılan tevârihine bile kayd olsun"* diyerek ferman buyuran Sultan Süleyman olduğuna göre teşvik çok yukardan geliyordu.[13] Bu kez de, ünlü denizcinin kahramanlık hikâyesi, egzotik ya da romanesk önemi ne olursa olsun, resmi vakanüvisliğe dahil olduğu ölçüde bir vakıa olmaya hak kazanıyordu. Sultanlar askerî seferlere katılmaya son verdikleri andan itibaren, vezirleri ve paşaları övmek amacıyla yazılmış metinlerin sayısında gerçek bir artış olduğu Agâh Sırrı Levend'in hazırladığı *Gazavâtnâme* listesinde[14] zaten görülecektir. Dolayısıyla, bu tarihi edebiyat, en azından burada söz konusu

Osmanlı-Avusturya Savaşı'ndan bir sahne, *Süleymanname*'den.

edilen klasik Osmanlı döneminde, öncelikle hanedanın ve hükümranın övülmesini amaçlıyordu; en geniş kesimlerce okunabilir olmasının nedenlerinden biri budur.[15]

Elbette, buraya kadar anılan metinler ancak belli bir noktaya kadar seyahat hikâyesi olarak görülebilir. Osmanlı halkının seyahate gösterdiği ilginin azlığını ölçmemizi sağladıkları ölçüde bu metinler de örnek olabilirler.

***

Yine de, "seyahat hikâyesi" olarak adlandırdığımız şeye daha yakın olan bazı eserlere sahibiz; bunlar yazarın kişisel deneyimine dayanarak yabancı ülkelerle ilgili gerçek tasvirler içerir. Evliya Çelebi'nin ünlü *Seyahatnâme*'sinden önce bunların sayısı çok azdır. Bursalı Mehmed Tahir Bey'in kısa bir tanıtım yazısı[16] sayesinde hakkında bilgi sahibi olduğum Ahmed b. İbrâhîm Tokadî'nin Hindistan seyahati hikâyesi olan *Acâ'ib-nâme-i Hindistan* dışında, bugün ancak Seydî 'Alî Re'îs'in *Mir'âtü'l-memâlik*'i ve *Vâkı'ât-ı Sultân Cem*'leri sayılabilir.

Vâkı'ât-ı Sultân Cem'ler,[17] II. Bayezid'in kardeşi ve rakibi olan Cem Sultan'ın biyografisidir; 1482 yılında sürgün olarak Hıristiyan güçlerin yanında sığınak aramış ve sonunda 1495 yılında Napoli'de Fransa Kralı VIII. Charles'ın ordugâhında ölmüştür. Kimliği meçhul yazarın sultanın seyahatine eşlik ettiği kesindir. Onun sayesinde eşsiz bir belgeye sahibiz: Bir 15. yüzyıl Osmanlı Türkü'nün Batı Avrupa'ya bakışı. Gerçekten de, yalnızca seyahatin güzergâhlarını çok kesin olarak belirtmekle kalmaz, yerlerin (Lyon, Crau düzlüğü...), toplumsal olayların (kadınların kılık kıyafeti), kurumların (papalık seçimi) ya da tekniklerin (balina avı, çimen ekimi, yapay göller...) tasvirini de verir. Hikâyesini kadın papa Jeanne'ınki gibi gerçekten şaşkınlık verici ermiş yaşamöyküleriyle süslemekten kaçınmaması da eklenirse, *Vâkı'ât-ı Sultân Cem*'lerin dönemin Osmanlı halkı açısından özellikle egzotik bir seyahat hikâyesi olarak okunabileceği kabul edilir. Zaten yazar da çoğunluk tarafından anlaşılmak için belagat gücünü kullanmaktan kaçındığını gizlemez.[18]

Ne var ki, seyahat hikâyesinin kendisinin burada da belki pek bir önemi yoktu. Öncelikle şunu hatırlamak gerekir ki, bu metnin varlık nedeni, hanedanlık tarihinde şeytansı da olsa önemli bir rol oynamış olan bir Osmanlı sultanını söz konusu etmesiydi. Dolayısıyla onun maceralarına (*sergüzeşt*) burada doğal olarak yer vardı. Tarihçi Sa'deddîn de *Tâcü't-tevârîh*'inde bu

maceralara önemli bir yer ayırmıştır; *Vâkı'ât*'ların metnini yeniden ele almış, kendisinin pek az önemli gördüğü ancak günümüzde onlara cazibe katan coğrafi ve egzotik ayrıntıları ayıklamıştır.[19] Sultanın maceralarında görkemli hiçbir şey olmaması dışında, *Vâkı'ât-ı Sultân Cem, Gazavâtnâme*'lerin türüne az çok aittir.

Vâkı'ât'ların yazarı hanedanı övmeye mi çalışıyordu? Kuşkusuz, kısmen evet; ancak niyetini sergilerken çok daha şahsi bir üslup ortaya çıkar; burası metinde "ben" dediği tek bölümüdür: *"Diledüm ki merhûm mağfûr Sultân Cem (...) Hazretinün sergüzeştin muhtasar ve vâzih müsevvede edem ta ki okuyanlara rıkkat galebe etdükde merhûmı hayır du'â-ile tulayalar."*[20] Elbette, sultan o anda vefat etmiş olduğundan böyle bir dilek doğal görülebilir. Yine de, esaret hikâyeleri gibi ya da Seydî 'Alî Re'îs'in *Mir'âtü'l-memâlik*'i gibi üzerinde duracağım diğer metinlerde de bu merhamet çağrısı bulunduğundan dikkat çekicidir. B. Fleming'e göre, Cem Sultan'ın biyografi yazarının kimliğini saklı tutması siyasal nedenlerle açıklanır.[21] Gerçekten de, eserinin analizi, bu eserin büyük ölçüde sultanın itibarının iadesi teşebbüsü olduğunu gösterir; her şey sultanın zamanı geldiğinde ortaya çıkmasına yöneliktir. Başına gelen felaketlerin yol açtığı tuhaflıkların tasviri, bu anlayış içerisinde, Cem'in biyografisini istisnai bir kişinin olağanüstü maceralarının hikâyesi yapmaya katkıda bulunur. Ama diğer yandan, meçhul yazarımız sultana eşlik ediyordu: Sultanın itibarını iade ederken, yol arkadaşlarının ve kendinin de itibarını iade etmiş olmuyor muydu? Efendilerinin ölümü üzerine İstanbul'a döndüklerinde Bâbıâlî'nin hizmetinde sürdürecekleri bir meslekleri yok muydu? Yazarın niyetlerini bu kişisel hedefle sınırlandırmak elbette yanlış olur. Ancak, *"Bu kitâb-ı hôş hitâb [ü] pür şikâyet-i şirîn hikâyeti ki Vâkı'ât-ı Sultân Cem (...) demek-ile mevsûmdur cem' ve tedvîn olınması" tariki ile*[22] kuşkusuz tarihçilik görevinden çok kendi macerası da olan az çok şeytani bir macerayı doğrulayarak tanıklık etmektedir.

Elimizdeki toplam eserler arasında Seydî 'Alî Re'îs'in *Mir'âtü'l-memâlik*'i[23] hiç kuşkusuz "seyahat hikâyesi" tanımımıza en iyi uyan eserdir. Birkaç arkadaşıyla birlikte Hint kıyısında karaya oturan bu deniz subayı kara yoluyla İstanbul'a, dört yılın sonunda, 1557'de ulaştı. Sultan'ın ve sadrazamın bulunduğu Edirne'de huzura çıktığında onu ve arkadaşlarını ödüllere boğdular. 964 *Şa'bân*'ının birinci on gününde (30 Mayıs-8 Haziran 1557), yani Edirne'den dönüşünden yalnızca birkaç gün sonra, Galata'da maceralarının hikâyesine noktayı koydu.

Seydî 'Alî Re'îs'in eserini nasıl kaleme aldığını uzun uzadıya anlatmıştır:[24]

Bu kitâbun tertîb olmasına bâ'is ol-dur ki (...)[25] *Mahrûse-i Bağdâda vâsıl olub selâmetle çıkıldukda hemrâh olan yârân-ı pür-safâ ve ihvân-ı bâ-vefâ bu muhlislerine gelüb "Egerçi kim bizüm sergüzeştümüz ferec bâde'ş-şiddehikâyetlerinden*[26] *uzun ve seyr-i kûhü deştümüz Mekke ve Cidde seferlerinden füzûn-dur demek mübâlaga olmayub cümlesi beyân-ı vâkı'dur. Ve zikr olınan sefer-i pür-mehâlikde vâkı' olan şedâ'id tafsîl olmaga deryâbâr-ı Hind midâd ve çengelistân-ı vilâyet-i Sind hâme olub binde bir cem' olınsa deryâ elemlerinün binde birin ve yüz muhâsib bir yere gelse kara mihnetlerinün 'aşer 'aşrîn tahrîr ve takrîr eylemek mutasavver degüldür. Bârî görilen şehirler ve seyr olınan 'acâyib ve garâyib ve ziyâret olınan mezârât-ı şerîfe ve fî-l-cümle vukû' bulan âlâm ve mihnet zikr olınub bir kitab tertîb olınmak ricâ ederüz ki istima' edenler kıssa-ı pür-gussamuz fehm edüb hâlümüz ruhm edeler" deyü ibrâm ve ikdâm edicek.. muktezâsınca ibtidâ olınub ve taşnî' maksûd olınmayub ve sec' ri'âyet kılınmayub herkes muttali' olmak içün rûzmerre kelimât ile edâ olınub mesken-i me'lûfı ya'nî dârü's-saltanat mahrûse-i İstânbûla vâsıl olınca belâ ve mihnet gâyet ve kıssa-ı pür-gussa nihâyet bulub egerçi kim çekilen şedâ'ide nisbet mihnet-nâme olub ammâ her vilâyetün ahvâli andan nümâyân olmagın ismi* Mir'âtü'l-memâlik *olmak müvecceh görildi. Mercüvv-dür ki nazar-ı feyz-resân-ı yârân ile manzûr oldukda bu vâdî-i hicrânda Ser-gerdân ve diyâr-ı gurbetde nâlân ü giryân olan zâr ü nâ-tüvânî du'â-yı hayr ile yâd eyleyüb dil-i gamgîni şâd edeler.*

Bu metinde *Vâki'ât-ı Sultân Cem*'lerle çok sayıda ortak nokta olduğu görülür: Okurun ya da dinleyenin merhamet hislerine çağrı, çok sayıda insanın anlayabileceği bir üslubun tercih edilmesi, hikâyedeki her şeyin, hatta en olağanüstü olayın bile doğruluğunun onaylanması edebi açıdan yorumlanabilir. Seydî 'Alî Re'îs, eserinin coğrafi önemini vurgularken, maceraların heyecan verici bir roman olarak da okunabileceğini fark ederek bu edebi özelliği doğrular. *Vâki'ât-ı Sultân Cem*'lerin de böyle olduğu ve yazarının bunu bildiği ortadadır. *Mir'âtü'l-memâlik*'lerde anlatılan maceralar öyle başarı kazanmıştı ki, Kâtib Çelebi'nin dediğine bakılırsa, *"başıma Seyyid Ali halleri geldi"* deyişi şarkılarda dillere destan olmuştu.[27]

Ancak daha önemli bir şey vardı. *"Ziyâret olınan mezârât-ı şerîfe"*leri belirtme isteği ile dindar Osmanlı Müslümanlarının toplantılarında muhteme-

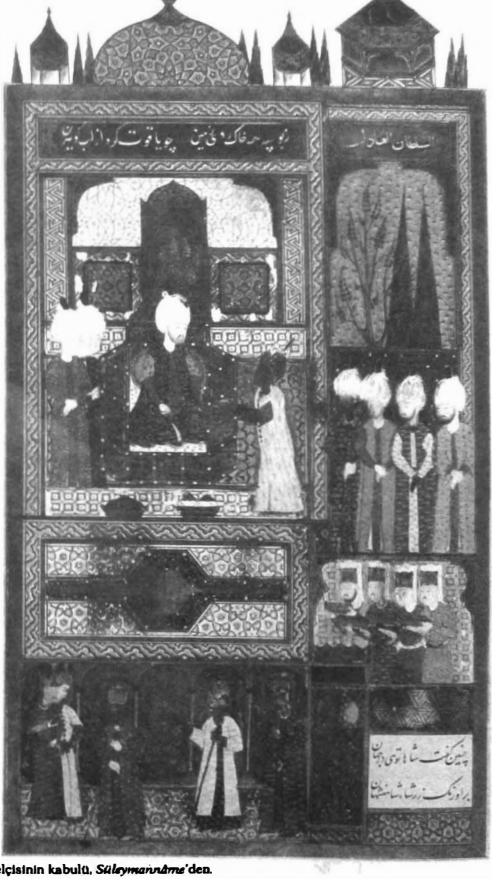
len ağızdan ağıza yayılmış olan Mekke'ye hac ziyareti hikâyelerine imalar da metnin belli bölümlerinde görülebilir. Bu ziyaretlerden söz etmek başlı başına sofuca bir tavırdır ve gerçekten de bunlardan söz etmeyi ihmal etmemiştir. Evliya Çelebi bize bunu sonradan hatırlatacaktır. Diğer yandan, bu, yaşadıkları olağanüstü maceralar sayesinde dinleyicilerin hürmetini ve merhametini kazanmış olan hacıların saygınlığını vurgulamayı sağlıyordu.

Bu son gözlemler *Mir'âtü'l-memâlik*'in kaleme alınmasına yol açan koşullar için de geçerlidir. *Vâki'ât-ı Sultân Cem*'lerin yazarının bahtsız arkadaşları adına az çok konuşuyor olması gibi Seydî 'Alî Re'îs'i de yazmaya teşvik eden dostlarıdır. Diğer yandan, başlarından geçen maceraları kâğıda geçirme kaygısının Bâbıâli'ye kapılanabileceklerini hissettikleri dönemden beri sürdüğü de belirtilecektir. Seydî 'Alî hemen çalışmaya koyulduğunu söyler bize: Demek ki kitap Anadolu'dan geçerken kaleme alınmış olduğundan, arkadaşlarıyla birlikte Bâbıâli'de huzura çıkmadan çok kısa süre önce kesin şeklini verebilmiştir. Dolayısıyla, Edirne'ye vardığında vezirlere ve sultana sunacağı bir taslağın elinde olduğu ve öncelikle onlardan merhamet dilediği gerçeğe fazlasıyla yakın gelmektedir.

Merhamet sözcüğüne burada çok somut bir anlam verilmeli. Seydî 'Alî Re'îs ve arkadaşları çok iyi karşılandılar, ama başka türlü bir karşılamadan da haklı olarak çekinebilirlerdi: Dört yıl boyunca habersizce kaybolmamışlar mıydı? Dahası, ölmüş oldukları kabul edildiğinden, nüfuzlu kişilerin lütfuna mazhar olmak için (Sultan Cem'in arkadaşları gibi) aklanmaları gerekirdi. Durum çok daha ciddî olabilirdi. Seydî 'Alî Re'îs Kızıldeniz donanmasının komutanlığını, yenilgisinin bedelini ölümüyle ödemiş olan ünlü Pîrî Re'îs'ten devralmıştı. S. Soucek Bâbıâli'nin Pîrî Re'îs karşısındaki sertliği ile Seydî 'Alî karşısındaki bağışlayıcılığı arasındaki karşıtlığa şaşırır.[28] Özellikle, Pîrî Re'îs'in öldürülmesinin anısının *Mir'âtü'l-memâlik*'i kaleme alma ortak kararında bir rol oynamış olması bana olanaksız gelmemektedir.

Kısacası, yazarlarının, okurlarının ya da dinleyicilerinin gözünde ikincil olarak sahip olabilecekleri tarihsel, coğrafî ya da edebi önem ne olursa olsun, olağanüstü maceraların gerçeğe yakın tanıklıkları olarak sunulan, çok ender bulunan gerçek seyahat hikâyelerinin, bence, temel varlık nedeni olarak siyasal ve kişisel bir gerekçeleri vardı.

***



İran elçisinin kabulü, *Süleymanname*'den.

Osmanlılarda bayağı rağbet gören son bir seyahat hikâyesi türü vardır: Esaret hikâyesi. Kâfirler karada, daha çok da denizde çok sayıda Müslüman'ı esir almışlardı.[29] Bu, esaretten dönme şansı olanlara esin kaynağı olan güç ve istisnai bir deneyimdi. Esîrî –"tutsak"– sıfatını eserlerinde kullanmayı seçmiş bir miktar sözde edebiyatçı sayabiliriz.[30] Aslında bunların hepsi de kendi maceralarını anlatmaz, ancak çok öğretici birçok metin vardır. Bunlar, Oruç Barbaros'un Rodos'taki tutsaklığının hikâyesi gibi,[31] kimi zaman bir eserin içine dahil edilmişlerdir, ama çoğu zaman birinci tekil şahıs ağzıyla yazılmış bir mektup biçiminde tek başına korundukları da olur.

Topkapı Sarayı arşivlerinde 1513 yılında Hisar eri Kâsım denen biri tarafından sultana gönderilmiş bir mektup vardır.[32] Kâsım mektubunda nasıl firar ettiğini anlatır ve durumlarını sultana bildirmekle Kâsım'ı görevlendiren mahkûmların acı talihini belirtir. Bu belgenin bir önemi de, Bâbıâli'ye gönderilmiş olan ve sahici olduğu tartışmasız, gerçek bir mektup olmasıdır; mektubun içeriği Osmanlı topraklarında ağızdan ağıza yayılmıştır.[33] Bu mektup sayesinde, derlemelerde yer alan esaret hikâyelerine ve mektuplara inanılırlık kazandırılmıştır; biraz ilerde sözünü edeceğimiz iki mektup da bu türdendir. Ayrıca, mektup olarak yazılmış pratik amaçlı bu belgelerin yaygınlaşabileceği de kanıtlanmış olur. Bu nokta üzerinde ilerde durulacaktır.

Elimizdeki belgeler arasındaki en eski örnek Ebu Bekir ed-Darânî adlı biri tarafından Prens Korkud onuruna Arapça kaleme alınmış bir mektuptur ve muhtemelen 1503 tarihlidir.[34] O dönemde Rodos'ta bulunan Saint-Jean Şövalyeleri'ne karşı Osmanlı hükümetini savaş ilan etmeye zorlayan, belli açılardan siyasal bir metindir bu. Ama bu öncelikle bir esaret mektubudur: Yazar, mahkûm bulunduğu Rodos'tan yazmaktadır; arkadaşlarının acı talihi üzerinde ısrarla durur, ama mektubun asıl konusu arkadaşlarının ve kendisinin kurtarılmasıdır; bu arada bu mektubun, başkalarına da gönderilmiş ancak bir sonuç alınamamış çok sayıda mektubun sonuncusu olduğunu öğreniriz. İmparatorluk hazinesinin *kâtibi* Abdullah da aynı durumdadır: 1527 yılında o da Saint-Jean Şövalyeleri'nin esiriyken, başka çözümleri boşyere denedikten sonra biraderine yazar.[35] Abdullah da kardeşinin yardımını yalnızca kendisi için değil, esaret arkadaşları ve dindaşları için istemektedir.

Buraya kadar sunulan belgeler edebi iddiası olmayan basit mesajlar olsa da, esaret hikâyesinin bir yazarın ürünü olması da mümkündür. 16. yüzyılda bir süre için kâfirlerin esiri olan Esîrî'nin kaleme aldığı, *"esîrliğinde olan sergüzeştin kıssat-ı âbdâr"* tam olarak böyledir. Ne yazık ki bu eseri Âşık Çe-

lebi'nin bir tanıtım notundan bilmekteyiz; esaret koşullarında mı yazıldığı yoksa daha sonra, Esîrî Eğriboz'a çekildikten sonra mı yazıldığı bilinmemektedir.[36] Sultan [II.] Selim'in kâtibi Hindî Mahmûd'un *Hediyye*'si de kayıptır. Fakat yazar bu eser hakkında bizi başka bir yerde bilgilendirir:

"Kızıl elmada Papanun elinde // ibâdet üzre idük kırk müslüman / bizi hıfz etdi lütfi-ile Mennân // ki yazdum anda cümle sergüzeştüm (...) Sekiz bin beytle yazdum kitâbum / nasihat idi yârâna kitâbum // Hediyye dedüm adına anun ben (...) Be-hamdi-llah getürdüm pâdişâha / anun lütfü-ile bitmişdi yara // Bizi küffâr elinden aldı ol yâr."[37]

Buna karşılık, 16. yüzyılın sonuna ait olan kadı Ma'cûncızâde Mustafa'nın *"Sergüzeşt-i esîrî-i Malta"* metinleri elimizdedir.[38] Bu metinler okunduğunda Malta'da, yani esirlikte[39] kaleme alındıkları ve özgür olmak için (malî) yardım elde etmeye yönelik bir dizi mektubun sonuncusu oldukları kesin olarak anlaşılmaktadır. Ma'cûncızâde yazma gerekçelerini açıkça sergilemektedir:

Çekdügüm serencâmı / binde bir yazılub dedüm nâmı // bâzgeşt-i hakîrî-i Mâlta / Sergüzeşt-i esîrî-i Mâlta // umarum deyeler 'avâm ve havâss / Hakk vere ol fakire hayr-i halâs[40]

Ma'cûncızâde Mustafa eserini bitirirken yeniden *"Bu hakîrün 'âcilen halâst-içün du'â-ı hayr"*[41] diler; bunu kendisi için ister, ama o da arkadaşlarına ve onların acı talihine dikkat çekmeyi ihmal etmez:

Erbâb-ı keremden ve ashâb-ı himemden mercüvv ve mutazarrı'dur ki bu künc-i zîndânda esîr-i Mâlta olan perîşân hâl ve münkesirü'l-bâlun Hüdâ-yı te'âla mühevvinü'l-'asîr ve mutalıkü'l-esîr-dür esrâ hâlini ıtlâka mu'accel kılub ahsen-i hâl ile âsûde-hâl ede.[42]

Buraya kadar belirtilen tüm hikâyeler gibi, Ma'cûncızâde Mustafa'nın hikâyesinin de asıl amacının, özgürlüğe kavuşma olanakları sağlayacak iyi kalpli birinin dikkatini çekmek olduğuna kuşku yoktur. Ayrıca, elimizde bulunan çeşitli metinlerdeki özgürlük teşebbüsleri hikâyelerinin önemi de fark edilecektir. Ancak, mesajının çok pratik ve somut hedefi ne olursa olsun,

Ma'cûncızâde, görünüşte Hindî Mahmûd ve Esîrî'ninki gibi, çok edebi bir eser kaleme almıştır; bu eserde, esas olarak maceralarını anlatmak yerine esirlikte yazılmış şiirleri aktarmaya daha fazla yer ayırır. Ayrıca, *kaside*'ler göndererek *valide sultan*'ın ve sultanın yardımını istemiş olduğunu da öğreniriz. Hindî Mahmûd da II. Selim'in yardımını dizeler sayesinde elde etmişti.

Aslında, bu metinlerin şiirsel karakteri bizi şaşırtmamalıdır. İmkân olduğunda (üst mertebeden bir kadı'nın ya da bir *katib*'in durumu budur) başarılı bir şiir yazmak, büyüklerin dikkatini ve lütfunu çekmenin en iyi yoluydu. Ne de olsa, Osmanlı edebiyat cemiyetinde şiirsel üretimlerin ilk hedeflerinden biri bu değil miydi? Eğer yazarlarımız edebi yeteneklerini gösteriyorlarsa, bu, öncelikle, bahtsız yoldaşları ve kendileri için somut bir destek aradıklarındandır.

Kanunî Sultan Süleyman'ı av yaparken betimleyen minyatürden ayrıntı, *Süleymanname*'den.

Yazarlarımızın kafasında edebi düşüncelerin bulunmadığı sonucunu çıkarmak abartılı olur. Seydî 'Alî Re'îs'in, kuşkusuz önceden Bâbıâlî'ye sunduğu hikâyeyi ancak edebi olabilecek bir amaçla Galata'da sona erdirmesi gibi, esaret hikâyesi yazarlarımız da esarette yazdıkları eseri evlerine döndüklerinde güzelleştirmiş olabilirler. 1625 yılından itibaren yedi yıl boyunca esir kaldığı Malta'daki esaretini dizelerle anlatan Esîrî Hüseyn bin Mehmed'in *Sergüzeşt*'i[43] de böyle değil midir? Mevcut biçimiyle bu

metin yazarın serbest kalmasından sonradır.[44] Başına gelen talihsizliklerin hikâyesi çeşitli vesilelerle tekrar tekrar anlatan Esîrî Hüseyn'in başka eserleriyle bir arada bulunmaktadır. Günay Kut'un incelediği şiirin edebi deneme özelliği yadsınamaz.

Bu eserlerin, sanatsal önemleri dolayısıyla en azından dar bir çevrede yayılmalarının teşvik edildiği düşünülebilir. Ayrıca, yazarlarımızın çoğu daha önce gönderilen ve şu an elde bulunmayan mektupları başarısız kabul ederler. Şunu da eklemek gerekir ki, serbest kalan esirlerin çoğu maceralarını kâğıda dökmeden anlatmış olmalıdırlar. Bu metinlerin üstünde durduğu Müslümanların esaret utancı ve acı kaderleri, mektupların tümünün müminlerin merhametine seslenerek sona ermesi, esaret hikâyesini edebi bir tür yapmaya katkıda bulunmuş olmalıdır. Cemal Kafadar şöyle der: "it is likely that memoirs of captivity and struggle with the infidel may provide a suspensful exotic setting for a novelistic narrative."[45] Gerçekten de, 17. yüzyıl sonu tarihli olan *Makâle-i zindâncı Kapûdân* adı altında bilinen esaret hikâyesiniin romanesk karakterinden kuşku duyulamaz.[46] Andreas Tietze'nin belirttiği gibi,[47] sözümona Yusuf diye birinin *serencâm*'larının hikâyesini tarihsel gerçeklikler desteklese de bu metnin tutarsızlıkları ve genel üslubu onu açıkça edebi bir deneme yapar.

C. Kafadar, özyaşamöyküsel metinlerin Osmanlı Yazını içinde uzun süre boyunca görece olarak bilinmeden kaldıklarını saptar.[48] Aslında, bizim bildiğimiz metinlerin ortaya çıkarılmasının tarihi olduğu kadar yapısı da, bunların çoğunun bazı derlemelerde hâlâ farkına varılmadan kaldığını düşünmemize imkân tanır. Bu durum, o dönemde ağızdan ağıza dolaşmadıkları anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla, bence, esaret hikâyelerinin yavaş yavaş edebi bir tür halini aldığı söylenebilir.

Ancak, ana hedefleri –yardım talebi– ortak özelliklerinin temeliymiş gibi gözükür: Dindar Müslümanların merhametine seslenme; kendisi ve dindaşı diğer esirler adına *maceralarını* anlatan yazarın kişisel tanıklığı: Esaret hikâyelerinin konusu her zaman aynı sözcüklerle (*sergüzeşt, serencâm*) tanımlanmıştır. Dolayısıyla, gidilen ülkelere ya da bu ülkelerde oturanların gelenek göreneklerine ilişkin pek bir bilgi bulunmaması şaşırtıcı değildir. Gerçekten de onların amacı bu değildi: Kahraman(lar)ın şanssızlıklarını merkez alan mahrem hikâyeler olarak, Müslümanların sofuca kardeşliğini kışkırtmak için bu kahraman(lar)ın öğretici (*'ibretnümâ*) ve olağanüstü maceralarını aktarıyorlardı.

Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i 'Irâkeyn'den bir minyatür.

***

18. yüzyıldan itibaren, ünlü elçilik anlatıları (*sefâretnâme*) ve Mekke'ye hac ziyareti tasvirleriyle birlikte,[49] Osmanlı edebiyatı yeni tür seyahat anlatılarıyla zenginleşecektir. Batı'da yazılanlardan anlayış olarak farklı olan bu metinlerin yazılma nedeni yukarda andığım metinlerde ayırt ettiğimi düşündüğüm nedenlerden çok farklıdır.

Esaret hikâyelerinde kalmaya devam edersek, daha eski metinlerin, Temeşvarlı Osman Ağa'nın 1724 yılında yaşamının sonuna doğru kaleme aldığı metinden ne kadar farklı olduğunu görmek dikkat çekicidir:[50] Ebeveynlerin ölümüyle başlayan ve hayatta olan çocukların düş kırıklığıyla, yaşlılığın ve ölümün eşiğinde bir duayla sona eren bu özyaşamöyküsü önceki metinlerden farklı bir entelektüel dünyaya aittir.

Ancak, belki de fark edilmeden geçip gitmiş bir devrim seyahat anlatılarında önceden meydana gelmiştir: 17. yüzyılın son çeyreğinde, Evliya Çelebi'nin yaşamının sonuna doğru (nihai biçimiyle) kaleme aldığı eseri "Seyahat Hikâyesi" (*seyâhatnâme*) olarak adlandırılabilecek ilk eserdir. Peygamber'in onu yalnızca bir seyyah ve İslam evliyalarının mezarlarını dolaşan gezgin bir hacı olmakla değil, gördüğü şeyleri betimlemeye adanmış seyahatlerini hikâye etmekle de görevlendirdiğini rüyasında gördüğünü bize Evliya'nın kendisi anlatır.[51] Bu görevi yerine getiriş tarzı hakkında ne düşünülürse düşünülsün, Evliya Çelebi'nin yazdığı kitabın konusu seyahattir.

Önceleri durum çok farklıydı. O döneme kadar seyahat edebi bir konu olarak ortaya çıkmıyordu. Sultanların, onların yakınlarının ya da hizmetkârlarının tarihinin kaçınılmaz bir parçasıydı ve hanedanın şanına katkıda bulunduğu için aktarılıyordu. Bunun dışında, seyahat şaşırtıcı olaylarla dolu (*acâ'ib ve garâ'ib*), merak, ilgi ve özellikle merhamet cezbeden olağanüstü bir maceraysa anlatılmaya değerdi. *Vâkı'ât-ı Sultân Cem*'ler bir anlamda bu farklı temaların bir sentezidir. Bir sultanın yaşamöyküsü olarak kitap, hanedanlık tarihinin bir kesitini oluşturur, ama aynı zamanda olağanüstü maceraların hikâyesi ve yazarın mümkün olduğunca anlaşılır bir dil içinde hitap ettiği insanları duygulandırmaya yaraşır, özellikle dokunaklı bir esaret anlatısıdır.

Böylece, okur ya da dinleyici, dindar Müslümanlar zor durumdaki dindaşlarına dua (*hayr-ı du'â*) etmek için bir araya gelmiş oluyorlardı. Birarada olduklarında imanlarını ve hanedana olan sevgilerini koruyacak gücü bulan

küçük sürgün grupları etrafında İslam cemaati yekvücut oluyordu. Mütevelfa sultanın dostlarının Fransa kralına haber vermeden önce dinî vecibeleri yerine getirmeye koyulduklarını gördüğümüz *Vâkı'ât-ı Sultân Cem*'lerdeki sahnenin anlamı budur. Roma'da dinî ibadetlerini yerine getiren Kırk Osmanlı esiri anlatan Hindî Mahmûd'u övgüye değer kılan da budur, Seydî 'Alî Re'is'in arkadaşlarının maceralarını ayrıntılarıyla kaleme almasını isterken hatırlatmayı diledikleri şey de budur.[52]

Bu insanların samimiyetinden ve cemaat duygusunun gücünden kuşku duymak için hiçbir neden yoktur. Cemaat duygusuna seslenmenin ilk varlık nedeninin somut ve kişisel bir gereklilik olduğundan da kuşku yoktur. *Menâzilnâme*'ler de kuşkusuz öncelikle pratik bir hedefle kaleme alınmışlardı; tıpkı eline kalem kamışı alan seyyahların ve esirlerin her şeyden önce özgürlüğe yeniden kavuşmayı ya da büyüklerin lütfunu (uzlaşma mı?) garanti etmeyi dilemeleri gibi. Elbette, kaynağını buradan alan eserlerin "edebi" bir kitlesi olabilirdi ve yazarlar kesinlikle bunun bilincindeydi. Fakat, bir klasik dönem Osmanlısının, seyahatini anlatmak için buna öncelikle hayati bir ihtiyaç duyması gerekiyordu.

Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden

Notlar

1 Söz konusu olan, Farsça'dan tercüme edilen, ancak 16. yüzyıl başında İstanbul'da kaleme alınmış, sultana adanan ve Türkçe'ye III. Murad döneminde tercüme edilmiş bir eserdir: Bkz. Ch. Schefer, "Trois chapitres du Khitay Nameh, texte persan en traduction française", *Mélanges orientaux: textes et traductions publiés par les professeurs de l'Ecole des Langues Orientales vivantes*, Paris, Leroux, 1883, s.31-84; P. Kahle, "Eine islamische Quelle über China um 1500. (Das Khitaynâme des 'Ali Ekber)", *Acta Orientalia XII* (1934), s.91-110.

2 İkna olmak için S. Yerasimos'un endekslerini tasnif etmek yeter: *Les voyageurs dans l'Empire ottoman (XIVe-XVIe siècles)*, Ankara, TTK, 1991.

3 Gerçekten de burada Osmanlıca edebiyatı incelemekle kendimi sınırlandırıyorum, çünkü, öncelikle Arapça bilmiyorum, dahası, seyahat hikâyesi Araplar'da eski bir edebi gelenektir. Dolayısıyla, entelektüel olarak farklı evrenlerle karşı karşıyayız.

4 Nasûhû's-Silahî (Matrâkçî), *Beyân-ı menâzil-i sefer-i Irâkeyn*, yayına hazırlayan H.G. Yurdaydın, Ankara, TTK, 1976.

5 Aktaran H.G. Yurdaydın, *a.g.e.*, s.12.

6 Bkz. A. Decei, "Un 'fetih-name-i Karaboğdan' (1538) de Nasuh Matrakçı", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953, s.112-124 (s.117).

7 Nasûhû's-Silahî (Matrâkçî), *a.g.e.*, s.130.

8 N. Vatin, "Itinéraires d'agents de la Porte en Italie (1483-1495): Réflexions sur l'organisation des missions ottomanes et sur la transcription des noms de lieux italiens", *Turcica XIX* (1987), s.29-50.

9 Bkz. H. Sahilliоğlu, "Dördüncü Murad'ın Bağdat Seferi menzilnâmesi = Bağdat Seferi Harp Jurnal", *Belgeler*, II/3-4 (1965), s.1-36.

10 Nasûhü's-Silahi (Matrâkçi), *a.g.e.*, s.152.

11 Seyyid Murad ve eseri (aynı görevlerle Macaristan'a yola çıkan Sadrazam Rüstem Paşa'yı etkilemiştir) hakkında bkz: A. Gallota'nın en ünlü eseri "Il 'Gazavât-ı Hayreddin Paşa' di Seyyid Murâd", *Studi Magrebini* XIII (1981)'e kendi önsözü.

12 Yazarın, *"Sergüzeşt hâdyelerin (...) nakl-i beyân olmuş-dur"* diye bitirdiği eserini tanımlamak için kulanılan ifade aşağı yukarı budur.

13 Ed. Gallotta, 3 ro-vo.

14 A.S.Levend, *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu 'Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, Ankara, TTK, 1956, s.177.

15 Bkz. A. Gallotta, *a.g.e.*, s.22.

16 Bkz. Bursalı Mehmed Tâhir Beğ, *Osmanlı Müellifleri*, III, İstanbul, 1975, s.7.

17 Fransızca bir çeviriyle birlikte açıklamalı bir baskı da N. Vatin tarafından yayımlanmıştır: *Sultan Djem. Un prince ottoman dans l'Europe du XVe siècle d'après deux sources contemporaines:* Vâkı'ât-ı Sultân Cem, Œuvres *de Guillaume Caoursin*, Ankara, TTK, 1997. Takip eden düşünceler büyük bölümüyle bu kitabın giriş bölümünde (s.73 ve devamı; s.103 ve devamı) ve N. Vatin, "A propos de l'exotisme dans les *Vâkı'ât-ı Sultân Cem*: le regard porté sur l'Europe occidentale à la fin du XVe siècle par un turc ottoman", *Journal Asiatique* CCLXXII (1984), s.237-248'de geliştirilmiştir.

18 Fo 1 vo (N. Vatin, *Sultan Djem, a.g.e.*, s.116 ve devamı.

19 Bkz. Sa'deddin, *Tâcü-t-tevârih*, II, İstanbul 1279/1863-64, s.32. Cem'in maceralarının hikâyesi kitabın 15-40. sayfalarındadır.

20 Fo 1 vo, Vatin, *Sultan Djem, a.g.e.*, s.117.

21 Bkz. B. Flemming, "Public Opinion under Sultan Süleyman", H. İnalcık ve C. Kafadar (der.), *Süleymân the Second and his Time*, İstanbul, Isis, 1993, s.49-57 (s.50 ve not 6).

22 Fo XXXIII ro, Vatin, *Sultan Djem, a.g.e.*, s.247.

23 Seydî 'Alî Re'îs, *Mir'âtü'l-memâlik*, Ahmed Cevdet, der., İstanbul, İkdâm Matba'ası, 1313. Bu Osmanlıca baskıya gönderme yapılacaktır. M. Moris'in Fransızca çevirisi: *Relation des voyages de Sidi-Aly, fils d'Housain, nommé ordinairement Kâtibi Roumi, amiral de Soliman II, écrite en turc, traduite de l'allemand, sur la version de M. de Diez*, Paris, 1827 (I. baskı *Journal Asiatique* IX (1826) ve X (1827); İngilizce'ye çeviren A. Vambery: *The Travels and Adventures of the Turkish Admiral Sidi 'Alî Reis*, Londra, 1899.

24 Sayfa 10-11

25 Hindistan kıyısında geminin nasıl karaya oturduğunu ve birkaç arkadaşıyla birlikte karayoluyla nasıl geri dönmek zorunda kaldığını burada kısaca anlatır.

26 *Ferec ba'deş-şidde hikâyetlerinden:* "Dresde kraliyet kütüphanesinde bulunan Farsça bir kitabın adı *Istırabın Ardından Gelen Zevkler*'dir." (s.17, Moris, *a.g.e.*'nin dipnot 2'si).

27 Bkz. Hâcci Halîfe (Kâtip Çelebi), *Tuhfetü'l-kibâr fi esfâri'l-bihâr*, Istanbul, 1728, s.30 vo: *Mezbûr dahi sergüzeşti yazub bir kitâb eyledi ve türkide başına Seyyid 'Ali halleri geldi meşeli bundan kaldı.*

28 S. Soucek, "Pîrî Re'îs", H. İnalcık ve C. Kafadar (der.), *Süleymân the Second and his Time*, İstanbul, Isis, 1993, s.343-352 (s.350, not 16).

29 Osmanlı esirleri hakkında, bkz. N. Vatin, "Note sur l'attitude des sultans ottomans et de leurs sujets face à la captivité des leurs en terre chrétienne", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 82 (1992), s.343-352 (s.350, not 16).

30 Bkz. Günay Kut, "Esîrî, his 'Sergüzeşt' and his other works", *Journal of Turkish Studies*, X (1986), s.235-244 (s.235-236).

31 Söz konusu durumda *Gazavât-ı Hayreddîn Paşa, a.g.e.*.

32 Bkz. N. Vatin, *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes (1480-1522)*, Louvain-Paris, Peeters, 1995, s.452-454.

33 *A.g.e.*, s.451.

34 *A.g.e.*, s.538-543.

35 Bkz. H. Sahillioğlu, "Akdeniz'de korsanlara esir düşen Abdi Çelebi'nin mektubu", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 18/19 (1963), s.241-256.

36 Bkz. 'Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-şu'arâ or Tezkere of 'Âşık Çelebi*, G.M. Meredith-Owens (der.), Londra, 1971, 44 ro: *Az müddetle Kâfiristânda esir olub ol takrîble Esirî tahallus edüb halâs bulduktan sonra Ağriboz kazâsında tâbi' Kızıl Hisar nâm kariyede tekâ'ud ihtiyâr eylemişdür. Esirliginde olan sergüzeştin kıssat-ı âbdâr eylemiş-dür.*

37 Bkz. G.M. Meredith-Owens, "Traces of a lost autobiographical work by a courtier of Selim II", *Bulletin of the School of Oriental and Asiatic Studies*, XXIII (1960), s.456-463.

38 Metni yayımlayan F. İz, "Macuncuzade Mustafanın Malta Anıları Sergüzeşt-i eserî-i Malta", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1970, s.69-122. Almanca çevirisi: W. Schmucker, "Die maltesischen Gefangenschafterinnerungen eines türkischen Kadi vor 1599", *Archivum Ottomanicum*, II (1970), s.191-251. Ayrıca bkz. İ. Parmaksızoğlu, "Bir türk kadısının esaret anıları", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, V (1953), s.77-84.

39 Bunu zaten açıkça söylemektedir. Bkz. F. İz, "Macuncuzade Mustafanın", *a.g.e.*, s.118: *"Sergüzeştüm hâli-dir Mâlta ketb oldı kitâb."*

40 *A.g.e.*, s.72.

41 *A.g.e.*, s.119.

42 *A.g.e.*.

43 Metni ortaya çıkaran ve sunan G. Kut, "Esîrî, his 'Sergüzeşt' and his other works", *Journal of Turkish Studies*, X (1986), s.235-244.

44 Onun kronogramı kaleme alınmıştır (*a.g.e.*, s.237).

45 C. Kafadar, "Self and Others: the Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and first-person Narratives in Ottoman Literature", *Studia Islamica*, LXIX (1989), s.121-150 (s.133).

46 Metni yayımlayan F. İz, "Makale-i zındancı Mahmud Kapudan", *Türkiye Mecmuası* XIV (1964), s.111-150; Almanca'ya çeviren ve yorumlayan A. Tietze, "Die Geschichte vom Kerkermeister-kapitan. Ein türkischer Seeraubberroman as dem 17 Jahrhundert", *Acta Orientalia* XIX (1941), s.152-210. Bkz. A. Tietze'nin önsözünün "Geschichte oder Roman?" başlıklı bölümü (s.154 ve devamı).

47 *A.g.e.*, s.155 ve devamı.

48 *A.g.e.*, s.125.

49 Bu konuda bkz., "Djughrafya" maddesi, *Encyclopédie de l'Islam* II, Paris-Leyde, 1961, s.590-605 (s.604).

50 Metni yayımlayan F. Kreutel, *Die Autobiographie des Dolmetschers 'Osman Ağa aus Temeschwar*, Cambridge, 1980; Almanca çeviri: F. Kreutel ve O. Spiez, *Leben und Abenteuer des Dolmetschers Osman Aga*, Bonn, 1954; ya da, aynı yazarların, *Der Gefangene der Glauren*, Graz-Viyana-Cologne, 1962; Fransızca çevirisi: Osmân Agha de Temechvar, *Prtsonnier des Infidèles. Un soldat ottoman dans l'Empire des Habsbourg*, F. Hitzel'in çevirisi, Paris, Sinbad-Actes Sud, 1998.

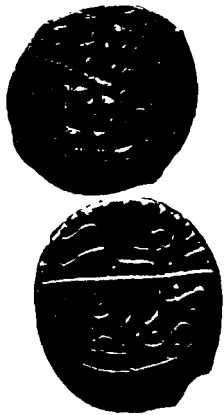
51 Bkz. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, Istanbul, 1896-1938, cilt I, s.30. Evliyâ Çelebi, Mekke seyahatine ayırdığı IX. cildin önsözünde projesini açıkça tanımlar (s.5): *"arzı beledi ve tuli neharı ve enharları ile muharrir var cemîi âsârların tahrir eylemege bezli himmet eyledim."*

52 Seydî 'Alî Re'îs, yabancı topraklarda felaketle karşı karşıya olsa da, Süleyman'a bağlılığını belirtmek için hiçbir fırsatı kaçırmaz ve görevinin hesabını vermek için Bâbâlî'ye bir an önce çıkmayı dilemesine karşın bunu engelleyen ve elinde olmayan gecikmelerini sık sık bağışlatmaya çalışır. Gilles Veinstein'in bana gösterdiği gibi, *dârü'l-islam* dışında ikâmet etmek bile başlı başına kınanacak bir şeydir.

Osmanlılarda Para ve Enflasyon

ŞEVKET PAMUK

Bu yıl bahar aylarında piyasaya çıkan *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi* (Tarih Vakfı Yayınları) adlı kitabımda belirttiğim gibi, para ve enflasyonun tarihi bize sadece Osmanlı iktisat tarihi hakkında değil, toplumsal, kurumsal ve siyasal tarih hakkında da pek çok yeni şey öğretiyor. Osmanlı'nın para ve enflasyon deneyimleri aynı zamanda bize bugün Türkiye'deki enflasyonun niçin bu kadar uzun sürebildiği konusunda da çok ilginç ipuçları veriyor.



Son yıllara kadar pek çok tarihçi Osmanlı piyasalarında para ve kredi ilişkilerinin son derece sınırlı kaldığına, piyasalarda sürekli olarak değerli maden ve sikke darlığı çekildiğine inanıyordu. Örneğin, Osmanlı ekonomisi üzerindeki gözlemleri her zaman doğru olmayan Fernand Braudel, kapitalizmin yükselişi üzerine yazdığı üç ciltlik yapıtta şu gözlemleri yapmıştı:

"Genel olarak bakıldığında, Türkiye'de ticari yaşam hâlâ birçok modası geçmiş unsur barındırmaktaydı. Bunun nedeni, Batı ticaretinin dinamizm kaynağı olan paranın Türk imparatorluğunda bir görünüp, bir kaybolmasıydı. Gelen paranın bir bölümü, sultanın çeneleri her zaman açık olan hazinesine gitmekte, bir bölümü en üst düzeydeki ticaretin tekerleklerini yağlamakta

kullanılmakta, geri kalan büyük miktarlar ise Hint Okyanusu'na doğru yolu-na devam etmekteydi. Bu nedenle de Levant piyasalarında Batı, parasal üs-tünlüğünü dilediği gibi kullanabilmekteydi."[1]

Oysa, son yıllarda Suraiya Faroqhi, Haim Gerber, Ronald Jennings, Ha-lil Sahillioğlu, Murat Çizakça ve Edhem Eldem gibi değerli tarihçilerin araş-tırmaları, para ve kredi kullanımının kentlerde çok yaygın olduğunu ve ayrı-ca kırsal nüfusun bir bölümünün de para ekonomisinin içine çekildiğini gösteriyor. 16. yüzyılda değerli madenlerin bollaşması ve kentlerle kırsal alanlar arasındaki iktisadî bağların güçlenmesiyle birlikte, kırsal nüfusun

önemli bir bölümü de sikke kullanmaya baş-lamıştı. Balkanlar ve Anadolu'da, köylülerin ürünlerini getirip kent ve kasaba sakinlerine sattıkları, düzenli olarak kurulan pazarlar ve panayırlar ortaya çıkmıştı. Pazarlar aynı za-manda, göçerlerin köylüler ve kentli nüfusla biraraya gelmesini sağlamaktaydı. Para kulla-nımının ne kadar yaygınlaştığını diğer kay-nakların yanı sıra mahkeme kayıtlarından, devletin hazırladığı kanunnamelerden ve tah-rir defterlerinden ayrıntılı olarak izleyebiliyo-ruz.

Öte yandan, kent merkezlerinde ve çev-relerinde küçük ölçekli ancak yoğun bir kredi ağı gelişmişti. Bu kasaba ve kentlerdeki bin-lerce mahkeme kaydı bize kredi ilişkilerinin, hem kentli nüfusun hem de kırsal nüfusun bir bölümü arasında, çok yaygın olduğunu gösteriyor. Ayrıca, ne İslam dininin faiz ve tefeciliğe ilişkin yasaklamaları, ne de bankacılık kurumlarının yokluğu, Osmanlı toplumunda kredi ilişkile-rinin yaygınlaşmasını engelleyemedi. Kredi işlemlerinde gayrimüslimlerin yanı sıra Müslümanlar da en önde gelen tefeciler arasında yer alıyorlardı.

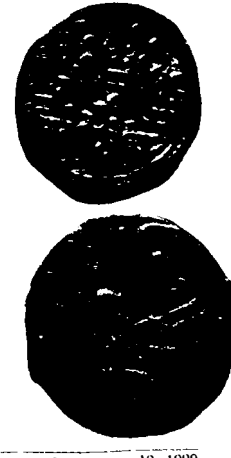
17. yüzyılda kırlarla kentler arasındaki iktisadî bağların zayıflamasına, para ve kredi ilişkilerinin önemli ölçüde kesintiye uğramasına karşın, 18. yüzyılın malî istikrar ve iktisadî genişleme dalgası sırasında bu ilişkiler tek-rar güçlendi. 19. yüzyıl ise Osmanlı İmparatorluğu için dış ticaretin hızla genişlediği, dünya piyasalarına açılma dönemiydi. Kırsal nüfus pazarlara

sadece tarımsal mal üreticileri olarak değil, ithal edilen mamul malların alıcıları olarak da girdi. Bu gelişmeler özellikle imparatorluğun pazarlara daha fazla yönelen kıyı bölgelerinde para ve kredi kullanımını bir hayli genişletti.

Akdeniz bölgesinin tümü açısından bakıldığında, Balkanlar ve Anadolu bir istisna oluşturmuyordu, hiç şüphesiz. Yine Fernand Braudel'in işaret ettiği gibi, piyasaların ve paranın nüfusun daha büyük bir bölümü tarafından ve daha sık olarak kullanılması eğilimi, Akdeniz'in batısı için de geçerliydi. Ancak, Akdeniz'in batısındaki gelişmelerin tarihçilerin bir hayli ilgisini çekmiş ve ayrıntılı incelenmiş olmasına karşın, aynı eğilimin Doğu Akdeniz bölgesindeki iktisadî, toplumsal ve kültürel boyutlarının henüz yeterince araştırıldığı söylenemez.

Devlet ve Toplum

Osmanlı tarihinde de para ile enflasyon arasında bugünküne benzer bir ilişki var. Uzun vadede Osmanlı dönemindeki enflasyonun en önemli nedeni, devletin ek gelir sağlamak amacıyla paranın ayarını düşürmesi, gümüş içeriği daha düşük sikkeleri piyasaya sürmesiydi. Tağşişleri işe yaramayan, anlamsız ya da mantıksız önlemler olarak değil, özellikle kısa vadede devlete gelir sağlayan malî politika araçları olarak görmek gerekiyor. Tağşiş sayesinde devlet, aynı miktarda gümüşle itibarî değeri daha fazla miktarda sikke basmakta ve o para birimi cinsinden ifade edilen ödemelerinin daha büyük bir bölümünü karşılayabilmekteydi. Bir tağşiş sonrasında devlet, eğer gücü yeterse, eski sikkelerin tedavülünü yasaklayarak ve darphaneye getirilen eski sikkelerin yeniden basımı için de ücret talep ederek ek gelir sağlamaktaydı. Kısacası, bu uygulama, bugün devletin kâğıt para basmasına çok benziyor. Ancak tağşişler bir yandan devlete ek malî gelir sağlarken, öte yandan da özellikle başkentte önemli bir siyasal muhalefet yaratıyordu.



Osmanlı toplumunda da devlet dışında hangi kesimlerin tağşişlerden yararlandığını, daha genel olarak da belli başlı toplumsal ke-

simlerin tağşişlerden nasıl etkilendiklerini belirleyebilirsek, tağşişler çevresinde biçimlenen devlet-toplum etkileşimini daha iyi anlayabiliriz. Her şeyden önce, Osmanlı toplumunda hemen her kesimin tağşişlerden etkilendiğini ve her kesimin de şu ya da bu biçimde tavır aldığını söylemekte yarar var. O dönemde erkek ve kadınların büyük çoğunluğunun hem sikke kullanımı hem de tağşişlerin kime yaradığı, kimin kazandığı, kimin kaybettiği konusunda oldukça net fikirleri vardı.

Kırsal kesimde, tarımsal toprakların büyük çoğunluğu devlet mülkiyeti altına alınmıştı. Miri ve özel toprakları işleyenlerin ödedikleri kiralar ve vergiler çoğunlukla aynî olarak toplanıyordu. Gerçi çift resmi gibi devlete yılda bir kez ödenen vergiler akçe üzerinden sabitlenmişti ama bu tür vergilerin payı, aynî olarak toplanan öşürün yanında küçük kalıyordu. Buna karşılık, enflasyon döneminde, tarımsal üreticiler mallarını pazara getirdiklerinde yükselen fiyatlardan yararlanabiliyorlardı. O halde, Osmanlı toplumunun en büyük kesimini oluşturan köylülerin tağşişlerden zarar gördükleri pek söylenemez. Hatta, sabit fiyatlar üzerinden ödedikleri resim ve vergiler her enflasyondan sonra yukarı çekilmediğine göre, köylülerin tağşişlerden bir miktar yararlandıkları bile ileri sürülebilir.

Kentlerde ise, kredi ilişkileri canlıydı ama alınan borçların çoğunluğu küçük ölçekliydi. Sattıkları malların fiyatları enflasyonla birlikte arttığı için dükkân sahipleri ve tüccarlar da tağşişlerden fazla zarar görmüyordu. Ancak, hızlı bir enflasyon ortamında satılan malların fiyatlarına narh uygulan-

ması tehlikesi vardı. Öte yandan sarrafların sikkelere ve para piyasalarındaki koşullara ilişkin uzman bilgileri sayesinde tağşişlerin yarattığı belirsizlik ve kur dalgalanmalarından yararlanmaktaydılar. Ancak sarrafların büyük bir bölümü alacaklı durumda olduğu için, tağşişlerden fazla yararlanmıyorlardı. Ayrıca, tüccarların ve sarrafların devlet politikalarını etkileyecek kadar güçleri de yoktu.

Tağşişlerden en fazla zarar gören kesimler akçe üzerinden sabit ödeme bekleyenlerdi. Bunların içinde köylülerden topladıkları vergilerin bir bölümünü akçe cinsinden alan sipahiler de vardı. Lonca üyeleri, esnaf, dükkân sahipleri ve küçük tüccarlarla ücretle çalışan zanaatkârlar tağşişler ve onu izleyen fiyat artışlarından olumsuz etkileniyordu. Tağşişlerden zarar gören bir diğer kesim de ücretleri devlet tarafından ödenen devlet memurları, ulema ve özellikle de başkentte yaşayan yeniçerilerdi. 17. yüzyıldan itibaren başkentteki yeniçeriler aynı zamanda esnaf veya dükkân sahipleri olarak çalıştıkları için, bu iki kesim arasında zaten önemli bir örtüşme vardı. Bu geniş muhalefet bloku, devletin tağşişleri daha sık kullanmasına karşı önemli bir engel oluşturuyordu. Öte yandan, taşradaki âyânın ya da eşrafın devletin para konusundaki uygulamalarını etkileyip etkilemediği, araştırılması gereken ilginç bir konudur. Hem ticari faaliyetleri hem de net olarak alacaklı olmaları nedeniyle, âyânın parasal istikrardan yana olması beklenir.

Ancak, tağşiş ve enflasyona karşı muhalefetin etkinliğini yalnızca başkentteki ayaklanmaların sayısı ya da sıklığı ile ölçmemek gerekir. Tarihçi E.P. Thompson'un 18. yüzyıl İngilteresi'nde, sokak kalabalıklarının ahlaki iktisat anlayışlarına ilişkin olarak, ekmek gösterilerini incelerken altını çizdiği gibi, uzun vadede ayaklanmaların olabileceği tehdidi de ayaklanmaların kendisi kadar etkili olabilir. Başkentte tağşiş karşıtı kesimlerin varlığı ve birlikte hareket etmeleri olasılığı, özellikle barış dönemlerinde devletin tağşişlere daha sık başvurmasına karşı caydırıcı rol oynamıştır.

İki Ayrı Dönem

Osmanlı devletinin tağşişleri düzenli bir biçimde kullanarak hazineye ek gelir sağlama çabaları iki dönemde yoğunlaşmıştır. 15. yüzyılın ikinci yarısında II. Mehmed (Fatih)'in saltanatı ve 19. yüzyılın başlarında, Osmanlı tarihinin en hızlı tağşiş ve enflasyon dönemi olan II. Mahmud'un saltanatı sırasında.

II. Mehmed döneminin (1444, 1451-1481) tağşişlerine karşı direniş çok erken gelişti. 1444 yılındaki ilk tağşişle akçenin ağırlığı ve gümüş içeriği düşürülünce, 90 günlük ücretlerini yeni ve gözle görülür ölçüde küçük akçelerle alan yeniçeriler, başkent Edirne'de bir tepede toplanarak, ya tağşişten vazgeçilmesini, ya da ücretlerine zam yapılmasını talep ettiler. Yeniçeriler tağşişlerin er ya da geç fiyat artışlarına yol açacağını çok iyi biliyorlardı. Toplumun diğer kesimleri gibi onlar da her kent ve kasabada oluşan para piyasalarını izlemekteydiler. Tağşişle birlikte, bugünkü döviz büfelerine benzer biçimde köşe başlarında faaliyet gösteren sarraflardan, akçenin düka karşısındaki kur değerinin düştüğünü öğrenmişlerdi.

Gelişen tepkiler karşısında devlet geri adım atmak zorunda kaldı. Yeniçerilerin günlük ücretleri üç akçeden üç buçuk akçeye çıkarıldı. Yeniçerilerin bir para işlemi karşısında gösterdikleri ilk güçlü tepkiden sonra, gösterilerin yapıldığı yer Buçuktepe, bu olay da Buçuktepe Vakası olarak anılmaya başlandı. Ancak olayı sadece bir tağşiş işlemi etrafında gelişen bir muhalefet olarak görmemek gerekir. Bu tür protesto eylemlerinin daha sonraki örneklerinde de görüldüğü gibi, Buçuktepe Vakası'nın perde arkasında, büyük olasılıkla, bürokrasinin ve ulemanın muhalif kesimleri vardı. Tağşişler, yönetici sınıf içinde hoşnut olmayan fraksiyonlar için mücadeleyi sokağa dökme fırsatı yaratmaktaydı. Nitekim bu olaydan sonra, henüz 12 yaşındaki padişah ayrılmış, babası II. Murad tekrar tahta çıkmıştır. İlk tağşiş işleminin

II. Mehmed'in kendi düşüncesi olmadığı, çevresindeki yöneticiler tarafından kararlaştırıldığı da açıktır.

II. Mehmed'in 1451 yılında tahta döndükten sonra tağşiş uygulamalarını yeniden başlattığını biliyoruz. Ancak yeniçerilerin muhalefetinin sürdüğüne ilişkin elimizde bir kanıt yok. Bir olasılık, her tağşişten sonra yeniçerilerin ücretlerinin de arttırılmış olmasıdır. Yeniçerilerin günlük ücretlerinin II. Mehmed'in saltanatının geri kalan bölümünde nasıl bir seyir izlediğini henüz bilemiyoruz. Ancak 16. yüzyılın başlarına gelindiğinde, günlük ücretlerinin üç buçuk akçeden beş akçeye yükselmiş olduğuna ilişkin bir belge var elimizde. Bu kanıtın da ışığında, yeniçerilerin daha sonraki tağşişler karşısında sessiz kalışlarını, II. Mehmed'in fetih politikalarının başarılı olması ve bu sayede yeniçerilerin ve diğer toplumsal kesimlerin, ücretlerdeki artışlar da dahil olmak üzere, çeşitli biçimlerde yarar sağlamış olmalarıyla açıklayabiliriz. Ayrıca, II. Mehmed'in uzun saltanatı sırasında padişahın gücünün bir hayli arttığını da dikkate almak gerekir. Bu koşullarda, yeniçerilerle bürokrasinin ya da ulemanın muhalif kesimlerinin padişaha karşı açık muhalefette bulunmaları çok güçleşmişti.

Ancak daha uzun vadede, yeniçerilerin ve diğer kesimlerin düzenli tağşiş politikasına muhalefetleri akçenin istikrarlı bir çizgi izlemesini sağlamıştır. II. Mehmed'in ölümünden sonra oğlu Bayezid'in kardeşi Cem sultanı safdışı ederek tahta geçebilmesi için, babasının uzun saltanatı sırasında gücendirdiği kesimlerle uzlaşması ve onların desteğini alması gerekiyordu. Bayezid vakıfların ve

müsadere edilen toprakların bir bölümünü geri verdiği gibi, tağşişlere son vermeyi de taahhüt etti. Böylece akçe II. Mehmed'den önceki istikrarına döndü. 1481 yılı ile 1585 yılı arasında devlet, akçenin ağırlığı ve gümüş içeriğini, 1566 yılındaki ufak bir tağşiş işlemi dışında, hiç değiştirmedi.

Şimdi gelelim tağşiş ve fiyat artışlarının en yoğun olduğu ikinci döneme. 1770'lerden 1840'lara kadar sık sık yaşanılan savaşlar ve girişilen reformlar nedeniyle, Osmanlı maliyesi büyük boyutlara varan bütçe açıklarıyla karşı karşıya kalmıştı. 1820'lerde ve 1830'larda en yüksek noktaya ulaşan bütçe açıkları karşısında devlet, vergi kaynakları üzerindeki denetimini arttırmaya ve iç borçlanmaya ağırlık vermeye çalıştı. Başka yöntemlerin yeterli olmadığı yoğun mali bunalım dönemlerinde ise, tağşişe başvurmak zorunda kaldı. Osmanlı tarihinin en hızlı tağşişleri, reformcu ve merkeziyetçi padişah II. Mahmud döneminde (1808-1839) yapılmıştır. Osmanlı fiyatları üzerine son yıllarda yürüttüğümüz bir diğer çalışma ise Osmanlı tarihinin en hızlı enflasyonunun II. Mahmud döneminde ortaya çıktığını gösteriyor. Ancak tağşişlerin zamanlamaları ve büyüklükleri incelendiğinde, devletin tağşişlerin toplumsal ve siyasal maliyetlerine, özellikle de yeniçeriler ve diğer kentli kesimler arasında yol açtığı muhalefet dalgasına karşı bir hayli duyarlı olduğu anlaşılıyor.

Tağşişlerin zamanlamasını incelerken savaşları da dikkate almak gerekir. Çünkü savaşlar, bir yandan devletin kaynak yaratma gereksinimini hızla arttırırken, öte yandan da halkın olağanüstü önlemleri kabul etme eğilimini yükseltiyordu. Bu nedenle, ek gelir bulma ihtiyacı arttıkça, devlet kutsal savaş temalarını gündeme getiriyordu. Piyasaya sürdüğü düşük standartlı sikkelere cihadiye adını vererek, bunların halk tarafından daha kolay kabul edilmesini sağlamaya çalışıyordu.

II. Mahmud yeniçerilerin ve diğer kentli kesimlerin muhalefetinin yarat-

tığı sınırlamaların bilincindeydi. Merkeziyetçi reformlarının önünde en önemli engeli oluşturan Yeniçerileri devre dışı bırakmak için uygun bir fırsat arıyordu. 1826 yılında Vaka-yı Hayriye olarak adlandırılan hamle sonucunda Yeniçeri Ocağı kapatıldıktan sonra, tağşişlerin önündeki en önemli engel de ortadan kalkmış oldu. Bu olaydan sadece iki yıl sonra, yine bir savaş ortamında devlet, Osmanlı tarihinin en büyük tağşişini başlatacak ve dört yıl gibi kısa bir süre içinde, kuruşun gümüş içeriğini yüzde 79 düşürecektir.

Devletin gelirleri açısından bakıldığında, 1828-31 tağşişleri dönemin gözlemcileri tarafından çok başarılı olarak kabul edildi. Bu başarıda en büyük pay da sarraflar loncasından yükselerek, padişah tarafından Darphane-i Amire'nin başına getirilen Ermeni sarraf Artin Kazaz'a verilmekteydi. Kazaz, aslında, 18. yüzyılın ikinci yarısından 1840'lara kadar Darphane-i Amire'yi yöneten bir dizi Ermeni sarraftan sadece biriydi. Yaşam öyküsünü anlatan çalışmalarda, 1828-29 Rus savaşı sırasında dönemin sadrazamının bakır sikke bastırmak istediği, ancak Kazaz'ın sikkelerin içinde hiç olmazsa bir miktar gümüş olması gerektiği konusunda padişahı ikna ettiği anlatılıyor. Bu karar alındıktan sonra, Kazaz çok büyük miktarlarda beş kuruşluk bastırdı. Kazaz'a göre sikkelerde bir miktar gümüş olursa, bunların halk tarafından kabul edilmesi kolaylaşacağı gibi, devlet gelecekte yine tağşişe başvurarak ek gelir sağlayabilecekti.

19. yüzyılın başlarında eğer başka seçenekler özellikle de iç borçlanma mümkün olsaydı, Osmanlı devleti tarihinin en hızlı tağşişlerine girişmek zorunda kalmayabilirdi. Ancak savaşlar ve askerî reform nedeniyle devletin ek kaynak ihtiyacı daha önce hiçbir dönemde görülmemiş boyutlara ulaşmıştı. Osmanlı kredi piyasaları ve kredi kurumları 18. yüzyılda, özellikle devletin iç borçlanmasında bir hayli gelişme göstermelerine karşın, bu büyük talebi karşılayamamıştır.

Sonuç olarak, Osmanlı toplumunda devletin dışında tağşişlerden sürekli olarak yararlanan bir kesim yoktu. Kentli nüfusun çoğunluğu, devlet memurları, lonca üyeleri, dükkân sahipleri ve küçük tüccarlar tağşişlerden hoşlanmıyordu. Ancak en büyük muhalefet, satın alma güçleri her tağşişten sonra azalan yeniçerilerden gelmekteydi. Bir tağşiş bu kesimlerin biraraya gelerek başkentteki diğer muhalefet odaklarına katılma olasılığını arttırmaktaydı. Böylesine geniş bir muhalefetin varlığı veya biraraya gelme olasılığı tağşişlerin daha sık kullanılmasına karşı en büyük engeli oluşturmaktay-

dı. Uzun vadede, tağşişlerin daha sık yapılmasını engelleyen, ayaklanmaların kendisi değil, beklentisi ya da ayaklanma tehdidi olmuştur. Bu durumda Osmanlı tarihçiliğine uzun yıllar egemen olan "güçlü devlet" yorumu ya da yaklaşımı üzerinde biraz daha düşünmek gerekiyor. Para ve enflasyon tarihi bize devletin gücü ve devlet-toplum ilişkilerinde daha nüanslı yorumlar yapmamız gerektiğini gösteriyor.

Yine bu tabloya bakarak Osmanlı'da enflasyona karşı oluşan muhalefetin günümüz Türkiyesi'ndekinden daha güçlü ve etkili olduğunu söyleyebiliriz. Osmanlı toplumunda enflasyona karşı çeşitli kesimleri koruyacak kurumlar yoktu yahut çok zayıftı. Bu nedenle, bugünküne göre çok düşük sayılabilecek enflasyon hızları çok daha ciddî sorunlar yaratabiliyordu. Oysa, son yirmi yılda Türkiye'de örgütlü pek çok kesim kendilerini enflasyona karşı koruyacak önlemler buldular, geliştirdiler. Ücretlerin endekslenmesinden destekleme alımlarına ve döviz hesaplarına kadar uzanan bu yöntemler enflasyonla yaşamayı kolaylaştırdığı için, enflasyona karşı siyasal muhalefeti de zayıflatmıştır. Kısacası, günümüz Türkiyesi'nde enflasyona karşı muhalefet güçlü olmadığı için, yüksek enflasyon bu kadar uzun sürebilmiştir.

Not

1 Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, c. III, New York, 1982, s.473.

18. Yüzyıl ve Değişim

EDHEM ELDEM

Ezcümle her ne kadar dünyada Ermeni ve Rum var ise Müslümanlar mahbub-dostdur, [1] *bu nasıl ayıb şey, maazallah Frengistan'da olamaz, amma olsa o saat ateşe yakarlar, hem pek ayıbdır deyu işte işte cümlemiz bu itikatda idik. Meğer hiç andan gayri maslahatları yok. Paris'de Pale Royal tabir ederler bezestan gibi bir mahal var,* [2] *amma gayet vüsatli,* [3] *dört tarafı dükkân, dükkânlarda envaı meta var. Üstleri oda, odalarda bin beşyüz karı ve beşyüz oğlan var ki kârları puştluğa münhasır. Gece gitmek muayyibden,* [4] *gündüz be'is olmamağla mahsus temaşasına vardık. İçerü girdikde cevanib-i erbaadan* [5] *karılar ve erkekler gelene birer basma kâğıd veriyorlar. İçinde yazar ki şu kadar karılarım var, odam filan yerde, şu kadar akçeyedir. Biri dahı şu kadar oğlanım var, yaşları şu kadardır, şu kadar akce narhı* [6] *var deyu mahsus basılmış kâğıdları var. Ve bunlardan gerek oğlan gerek karı frengi illetine uğrarlar ise, tımar etmek için devlet tarafından muvazzaf*[7] *hekimleri var. Ve karılar ve oğlanlar her bir adamın dört yanını muhasaraya alub kangımızı*[8] *beğenür deyu beraber gezerler. Ve kibarı Pale Royal'a vardınız mı, karıları oğlanları beğendiniz mi deyu iftihar ederek sual ederiz(ler). Buracığını Hoca Abrahama*[9] *okuyasız el-hamdülillah memalik-i islamiyede bu kadar oğlan ve gulampara*[10] *yokdur.*[11]

Mehmed Said Halet Efendi'nin Paris'teki sefareti esnasında, 1803 yılının sonlarına doğru saraya yazmış olduğu bir mektubundan alınmış bu sözler,

çarpıcı ve "eğlenceli" olmakla beraber, aslında 19. yüzyılın başına gelindiğinde Osmanlı zihniyetinde görülmeye başlanan bazı değişimler hakkında verdiği ipuçları açısından ilginçtir. Bu alıntının Fransa'nın sosyal tarihine ve özellikle cinsellik tarihine olası katkılarını bir tarafa bırakalım; hatta, Osmanlı cinselliğinin önemli bir boyutuna —eşcinselliğin en azından bazı kesimlerde nispeten yaygın oluşunun dolaylı bir şekilde kabulüyle— tutabileceği ışığı da bir kenara koyalım. Bu alıntının satır aralarında gizlenen zihniyeti incelemek, ortaya çıkan toplumsal gerçeklerden bir bakıma çok daha önemli bazı tahmin ve saptamalarda bulunmaya imkân tanıyabilmektedir.

Halet Efendi'nin mektubunun alıntısından çıkartılabilecek başlıca sonuçları alt alta sıralayalım:

1) "Ezcümle Ermeni ve Rum" tabiri altında toplanan Osmanlı İmparatorluğu'nun Gayrimüslim nüfusunun Müslümanlar hakkında olumsuz bir düşüncesi ortaya konmaktadır.

2) Bu "suçlama"yı desteklemek amacıyla, aynı "Ermeni ve Rum" taifesi, "Frengistan"ı –yani Batı'yı– karşı misal ve dolayısıyla olumlu model olarak kullanmaktadır.

3) "Cümlemiz" sözü altında toparlanan Müslümanların ise bu suçlama ve destekleyici modelin doğruluğuna büyük ölçüde inanmaktadırlar.

4) Paris'teki ikameti esnasında yerlilerin örf ve adetlerini inceleme fırsatı bulan Halet Efendi ise, bu antropolojik çalışmalarının [12] sonunda öne sürülen iddiaların yanlış olduğunu ve özellikle ideal model olarak sunulan Frengistan'ın hiç de söylendiği kadar mükemmel olmadığını ortaya koymaktadır.

5) Tespitlerini bir kademe daha ileri götüren Halet Efendi, "*gay* Müslüman-*straight* Frenk" paradigmasını neredeyse tersine çevirip, "biraz *gay* Müslüman-çok *gay* Frenk" karşı paradigmasını teklif etmektedir.

6) Bu tespitlerinin kuramsal boyutunu toparladıktan sonra daha pratik ve şahsi bir meseleye eğilen Halet Efendi, kendisiyle bu konuda tartıştığını tahmin edebileceğimiz Hoca Abraham isimli Ermeni tanıdığıyla hesaplaşmayı, bunun için de tanık olduğu rezillikleri "gözüne gözüne" sokarak utandırmayı amaçlamaktadır.

Biraz daha ciddî bir şekilde bu noktaları inceleyecek olursak, ortaya önemli olduğunu düşündüğümüz üç ana tespit çıkmaktadır:

—Halet Efendi'nin bir temsilcisi olduğu Osmanlı-Müslüman bürokrat/aydın kesimi, Batı dünyasını askerî teknoloji vs. gibi alışılmış boyutların dışında, ahlakî ve toplumsal değerler açısından görmeye başlamış, hatta bu

modelin belirli bir üstünlüğü olabileceğini kerhen de olsa kabul ederek bir nevi aşağılık kompleksinin başlangıcını ifade etmiştir.

—Bu aşağılık kompleksinin yarattığı sıkıntıya cevap "orada olup bitenler veya düşünülenler beni ilgilendirmez, bizim sistemimiz kendi içinde meşru ve tutarlıdır" olamamakta, üstünlüğün reddi ancak –çok iyi tanıdığımız ve maharetle kullandığımız– "tencere dibin kara" savunmasından geçebilmektedir.

—Daha önceleri Osmanlı toplumu içindeki Müslim-Gayrimüslim ayırımı dinî, hukukî ve kültürel bazı farklar üzerine kuruluyken, artık sistemin dışındaki bazı referans noktalarına dayandırılmaya başlamış, böylece Gayrimüslimler, Osmanlı dünyası içindeki bir "öteki" olmaktan çıkıp, Frengistan'a –yani Batı'ya, Avrupa'ya, kısacası yabancı dünyaya– yakın, o dünyanın değerlerini benimsemiş, kendi dünyasına sırt çevirmiş, "kökü dışarıda" bir "öteki"ye, hatta bir yabancıya dönüşmüştür.

Bu bir dönüm noktasıdır. Bahçelere lale, kaplumbağalara mum dikilmesinden, Versailles sarayından apartılan bazı mimarî unsurların kullanılmasından, hatta matbaa kurup azlığından dolayı bugün yazmalardan bile daha kıymetli hale gelmiş olan birkaç kitabın basılmasından bile daha önemli bir dönüm noktasıdır. Zira bu ifadelerin arkasında yatan Osmanlı Batılılaşma hareketlerinin özüdür. Bir taraftan mevcut sistem hakkında şüphe duyulmakta, olumlu alternatifi olarak Batı'ya bakılmakta, diğer taraftan ise sistemin meşruiyetinin sorgulanmasına henüz cesaret edilemediğinden, kaçamak yollardan hareket ederek kendini avutma veya aldatmaya kadar varan bir idare-i maslahata yönelinmektedir. Alıntıya konu olan eşcinsellik ise, meseleyi özellikle ilginç boyutlara taşımaktadır. Zira bu konunun sorgulanması, askerî veya malî başarı gibi her zaman gündeme gelmiş olan sorunlardan farklı olarak, daha önceki dönemlerde önemli ve anlamlı bir mesele olarak ele alınmamış olan bir olgunun dile getirilmesi manasına gelmektedir. Başka bir deyişle, bu örneğin özelinde Avrupa sadece çözüm ve iyileştirme çabalarının bir referansı olmanın ötesinde, sorunun kendisinin doğuşuna kaynak oluşturmaktadır. [13]

Dönüm noktası sözünü maksadı aşan bir şekilde anlamamak gerekir. Said Halet Efendi'nin mektubu sadece bir örnektir. Benzer bir fikir veya zihniyeti taşıyan başka bir belgeyi beş-on yıl önce veya sonra bulmak mümkündür. Ama yüz yıl, hatta elli yıl önce değil. Bu anlamda, 1803'te kaleme alınan bu sözlerin ve ortaya koydukları zihniyetin şu veya bu şekilde 18. yüzyıldaki

gelişmelerle yakından bir ilgisi olduğunu düşünmek kaçınılmazdır. Bu durumda, Halet Efendi'nin ifade ettiği düşünce ve duyguları 18. yüzyılın "bilançço"suyla ilişkilendirecek olursak ortaya çıkan başlıca unsurlar şunlar olacaktır: Avrupa modeline –kerhen de olsa– yönelme eğilimi; bunun kökünde yatan genel bir yenilgi veya başarısızlık hissi; Osmanlı toplumunu oluşturan başlıca unsurların arasında giderek belirginleşen bir kopma süreci.

Aslında, bu saydıklarımız, alışagelmiş olduğumuz 18. yüzyıl yorumlarını büyük ölçüde hatırlatmaktadır. Osmanlı tarihinin bu dönemi hakkında söylenenler zaten bu temeller üzerinde kurulu değil midir? Bir taraftan düzenin ve birliğin bozulması (askerî başarısızlıklar, malî sıkıntılar, merkezî iktidarın zayıflaması, merkezkaç kuvvetlerin güçlenmesi, âyânlar vs.), diğer taraftan ise Avrupa'nın karşısında artan başarısızlıklar ve verilen ödünler (Karlofça, Pasarofça, Küçük Kaynarca sendromu, kapitülasyonlar) ile bunun neticesinde Avrupa'dan giderek ilham alınarak girişilen reform hareketleri ve Batılılaşmanın başlangıcı (mumlar, kaplumbağalar, Müteferrika, barok mimarî, humbaracılar, Nizam-ı Cedid vs.).

Maalesef, mesele bu kadar basit değil. Zira 18. yüzyıla yaklaşımımızın en büyük sorunlarından biri, bu dönem için düşünülen kurguların dönemin içinden çok, dışından mana kazanmalarıdır. 18. yüzyıl yorumlarının en büyük özelliği, ya daha öncesindeki "klasik" dönemle ve/veya sonrasındaki Tanzimat dönemiyle ilişkilendirilerek ele alınmalarıdır. Başka bir deyişle, 18. yüzyıl "özerklik" kazanamamakta, ancak belirli bir senaryo/süreç içinde yer aldığında anlamlı hale gelebilmektedir. Bu senaryo ise, basit ve belirleyici iki ana eksenden oluşmaktadır. Biri geçmişten kaynağını alan ve çoğu zaman idealize edilen bir "klasik" döneme endekslenen duraklama/gerileme süreci, diğeri ise 19. yüzyıla hazırlık oluşturan modernleşme/Batılılaşma sürecidir. Bu anlamda, söz konusu olan dönem kendi geçmişimiz ile olan ilişkimizin duygusal çelişkilerinin bir özeti haline gelmektedir. Bir yandan "Fatihler", "Kanunîler" ile özlem ve hayranlığımızı ifade etmeye alıştığımız "güçlü, kuvvetli, merkezî, adil" vs. Osmanlı Devleti'nin çöküşüne tanık olup hayıflanırken, diğer yandan ise bugün parçası olmak istediğimiz "muasır medeniyetler"e giden meşakkatli yolda atılan ilk adımların izini sürüyoruz.

Bundan dolayıdır ki, 18. yüzyıl, "iyi" ve "kötü" adamlarla doludur. Nevşehirli Damad İbrahim Paşa, 28 Mehmed Çelebi, III. Selim "ilerici" takımda yer alan "iyi"lerdendir. Patrona Halil, âyânlar, yeniçeriler ise irtica ile bölücülük arasında gidip gelerek "kötü adam" damgasını yiyen rejim karşıtları

olarak algılanmaktadır. Batı ile Batılılara gelince işler iyice karışıyor. Esasen istikbal vaadeden bir modeli yaratmış ve bu modelin aktarımında rol oynamış olmakla "iyiler" kategorisine girebilecekleri gibi, Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü tehdit etmekten "geri kalmış" muamelesi edip ekonomik olarak sömürmeye kadar türlü ezalarından dolayı "kötü" nitelendirmesine de maruz kalabiliyorlar. Nihayet, Gayrimüslimlerin bu modelin içindeki yeri son derecede sınırlı kalıyor. Batı sömürüsüne aracılık etmeleri ve devlete karşı ayrılıkçı isyanları dolayısıyla onlara olumsuz bir rol biçilmekle beraber, asıl sorun, senaryonun içinde pek fazla yer almamalarıdır. Zira geriye dönük inşalarla gittikçe "Türk=Müslüman" olarak nitelendirilmiş olan bir ülke içinde barınan nüfusun çok önemli bir kısmının bu tanıma uymadığı kolaylıkla unutulabilmektedir. Dönemin tabiriyle "patırtı" çıkarıp Osmanlı İmparatorluğu'ndan kopan Gayrimüslim tiplemesi zihinlerde ne kadar canlıysa, sistem içinde yaşayıp giden, aslında diğerleri kadar sistemin parçası olan Gayrimüslimler de o denli hatıra gelmeyen bir "ayrıntı" halini almaktadır.

Sorunun ne olduğu açıktır: 19. ve 20. yüzyıla ait sorunsal ve söylemlerin geriye dönük canlandırılması. Bu tür "tarihdışı" tahriflerin kendi tarihimize ve tarihçiliğimize has olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Tarihî anlatımın kurgulanmasında sıkça rastlanan bu tür sapmalar, tarihin düzenli ve mantıklı bir süreç olarak algılanması ihtiyacıyla yakından alakalıdır. Böyle bir durumda tarih, sonu bilinen bir filmin senaryosuna benzemekte, zaman içinde biriken olay ve olgular ister istemez onları takip eden gelişmelerin sebebi haline gelmekte, manalarını kısmen de olsa aslında bilinemeyecek ve öngörülemeyecek bir gelecekten almaktadırlar. Kısacası, tarihî süreci manalı ve mantıklı bir hale getirmek uğruna kurgu tersine döndürülüp, geleceğe bakarak geçmiş izah edilebilmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi aslında her tarihî süreç için ister istemez söz konusu olabilecek bu tersine mantık, bazı durumlarda iyice riskli bir hale gelebilmektedir. Özellikle Türkiye gibi ulusal oluşumunu ve kimlik arayışlarını henüz tam olarak aşamamış olan ülkeler için bu tehlike çok ciddî boyutlara varabilmektedir. Gelenek/modernlik, Batı/Doğu, din/laiklik gibi ikilemlerin hâlâ gündemde olduğu ve sosyal, siyasal, kültürel, hatta ekonomik çatışmalara zemin oluşturduğu bir ülkede, tarihin de bu kavga alanlarının bir uzantısı haline gelmesi neredeyse kaçınılmazdır.

Bu anlamda, 18. yüzyıl özellikle bu tür geriye dönük kurguların hedefi olmaktadır. Zira daha önceki veya daha sonraki dönemlerde çok daha ra-

hatlıkla varsayılabilen sarihliğin aksine (16. yüzyılın "klasikliği" veya 19. yüzyılın "Tanzimatçılığı") bu dönemde hâkim olan muğlaklık, "yarı boş/yarı dolu bardak" türünden değerlendirmelere çok açıktır. Batılılaşmanın başlangıcı olarak nitelendirilmek istenirse daha önce zikrettiğimiz birkaç örneği kullanmak yeterlidir. Aksine, maksat gerileme/çöküş paradigmasını öne çıkarmak ise, işte âyânlar, işte kapitülasyonlar, işte Nizam-ı Cedide karşı ayaklanan yeniçeriler.

Kısacası, 18. yüzyıl, olumlu veya olumsuz değişimle tanımlanan bir dönem halini almaktadır: daha öncesinin varsayılan istikrarının bozulması, veya tam aksine gelecekte yer alacak olan olumlu değişim ve "yeniden yapılanma"nın müjdesi. Oysa, 18. yüzyılın gerçek manadan başka herhangi bir dönemden daha fazla –veya daha az– değişken olduğunu söylemek ne kadar gerçekçidir? Dışından değil de içinden bakıldığında aynı kanıya varmak mümkün müdür?

Varsayılan değişimlerin çoğunun optik bir yanıltmadan kaynaklandığı kanısındayız. Söz gelimi, 18. yüzyılın adem-i merkeziyetçi bir dönem olarak nitelenmesinin arkasında yatan başlıca sebep, daha önceki dönemlerin merkeziyetçi olduğu varsayımıdır. Oysa, Osmanlı Devleti'nin kendi merkeziyetçi söyleminin dışında, daha önceki dönemlerde gerçek –modern– anlamda merkezî bir sistem oluşturmuş olduğunun işaretleri son derecede azdır. Tam aksine, Osmanlı sisteminin asıl gücünün esnekliğinde yattığını, ve nominal bir merkeziyetçiliğin, merkezden uzaklaştıkça belirginleşen fiilî bir adem-i merkeziyetçiliği dışlamadığını iddia etmek mümkündür. Bu durumda, 18. yüzyıldaki durumun ne derecede farklı olduğu şüphe götürmektedir. Keza, 18. yüzyılın "Batılılaşmaya meyyal" olarak nitelendirilmesinde öne sürülen başlıca delillerin ne dereceye kadar döneme özgü oldukları tartışılabilir. Hedonist bir yaklaşımın (Lale Devri), mimarî ve dekoratif sanatlarda Batı'dan mülhem unsurların kullanımının (Osmanlı baroku, manzaralı duvar ve tavan freskleri), askerî reformların (Humbaracılar, Nizam-ı Cedid) veya malî yeniliklerin (Nizam-ı Cedid) benzerlerine daha önceleri rastlanmamış mıydı?

İddiamız, biraz önce de söylediğimiz gibi, 18. yüzyılda değişim olmadığından çok, başka dönemlere nispetle belirgin bir şekilde daha fazla değişim olmadığıdır. Başka bir deyişle, iç dinamikler ele alındığında, 18. yüzyılın bir kopma noktası, dengelerin ciddî bir şekilde sarsıldığı ve sistemin gerçek manada sorgulanarak değişim hazırlıklarının oluştuğu bir dönem olmadığıdır.

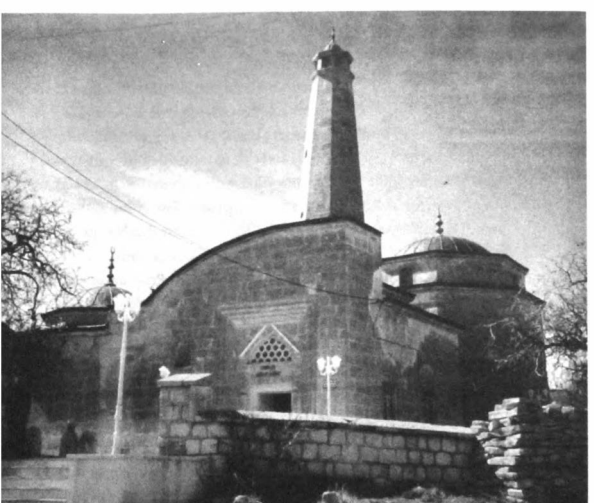
Bu durumda, bu devamlılık vurgusu yazımızın başında kullandığımız Halet Efendi'nin mektubunun arkasındaki zihniyeti bir "dönüm noktası" olarak nitelendirmemizle nasıl bağdaşabilir?

Bu sorunun cevabını değişim kavramını mutlak bir boyuttan göreli bir boyuta taşıyarak ve iç dinamiklerin yanında dış etkenleri de hesaba katarak vermek mümkün olabilir. Mutlak boyuttan kasıt, sistem içinde kalarak, Osmanlı dünyasını sadece kendi iç dengeleri açısından değerlendirmektir. Böyle bir açıdan yaklaşıldığında, 18. yüzyılda gözlemlenen değişimler, bir kopukluktan çok, devamlılık içinde yer alan "normal" bir süreç haline gelmektedir. Oysa, Osmanlı İmparatorluğu çok daha geniş bir bağlamda değerlendirildiği takdirde, çok daha köklü değişimlere maruz kalabilmekte, kendini iç dinamiklerin yanında dış gelişme ve etkenlerin daha da önemli bir rol oynadığı göreli bir değişimin içinde bulabilmektedir.

Bu genel değişimin içinde Batı'nın yeri son derecede önemlidir. 18. yüzyılda, Osmanlı'nın aksine Batı çok ciddî değişimler geçirmektedir. 17. yüzyıldan başlayarak Fransız Devrimi'ne kadar uzanan bir süre içinde siyasî sistemler, geçmişin reddine kadar varan derecelerde değişime uğramaktadır; buna paralel olarak gelişen Aydınlanma ile Batı'nın zihniyet ve düşünce yapısı, din, bilim, birey, toplum gibi temel kavramları sorgulayıp yeniden tanımlamaya kadar değişmektedir; maddî alanda, bilimsel arayışların neticesinde, mevcut teknolojik birikim daha önce görülmemiş boyutlarda sıçramalar kaydetmektedir; keza, 15. yüzyılın coğrafî keşifleri, uzun bir kuluçka döneminden sonra nihayet gerçek manada getirilerini ortaya koymaya başlamıştır; daha önceleri siyasî alanın bağımlı bir aracı olarak algılanan iktisadî faaliyetler giderek meşruiyet ve özerkliklerini kazanmaktadır. Kısacası, Osmanlı dünyası –ve beraberinde Batı harici bütün dünya– *normal* gelişmelerini sürdürürken, Batı devamlılık kuralını bozarak *anormal* bir değişim sürecine girmiştir.

Bu eşitsiz değişimin içinde, kendi içinde değişmese bile, Osmanlı İmparatorluğu'nun etkilenmemesi mümkün değildi. Genişleyen bir dünyada üzerindeki konumu ve ağırlığı ister istemez değişmekteydi. Bu dünya içindeki payının küçülmesi, merkezî bir konumdan periferik bir konuma itilmesi, kullanabildiği kaynakların nisbî olarak azalması, büyük ölçüde teknolojik hâkimiyete dayalı olan askerî başarılarının azalması bu global değişimin kaçınılmaz birer neticesiydi.

Osmanlı devlet ve toplumunun kendi dışında oluşan bu değişimleri ne



Siirt'in Tillo kasabasında 17. ile 19. yüzyıllar arasında birkaç kuşak önemli mutasavvıflar, din ve bilim adamları yetişmiş. Bunların en ünlüleri Şeyh İsmail Fakirullah (1657-1734) ile müridi, öğrencisi Erzurumlu İbrahim Hakkı Efendi (1703-1780) olmuştur. Günümüze kadar Osmanlı-Türk kültüründe en çok okunan kitaplardan biri olma özelliğini koruyan *Marifetname*'si başta olmak üzere çeşitli eserlerinin ve *Tefvizname* adlı şiirinin ("Mevla görelim neyler / Neylerse güzel eyler") yanı sıra, Erzurumlu İ. Hakkı'dan günümüze kalanlar arasında, Tillo'da bunca zaman ayakta durmayı başarmış çok ilginç bir "ışık ve mekân düzenlemesi" vardır. Yukarıda görülen, Şeyh İsmail Fakirullah'ın yattığı türbenin karşısındaki tepede Erzurumlu İ. Hakkı kendi elleriyle yığma taştan bir duvar örmüştür (bugün kal'atü'l-üstad diye bilinir). Duvarın ortasında da bir küçük dikdörtgen açıklık, yani bir doğal pencere bırakmıştır. Sabahın ilk ışıkları Tillo'ya, duvarın durduğu tepenin doğu yönünde kilometrelerce ardındaki heybetli dağları aşarak gelir. İ. Hakkı Efendi'nin Tillo'yu "O" tutarak yaptığı hesapların sonucu duvar öyle yerleştirilmiştir ki, 21 Mart sabahı yeni yılın ilk günü (nevruz) doğarken uzaklardaki dağlardan yükselen güneşin ilk ışığı duvarın ortasındaki pencereden geçer, duvarın gölgelediği türbenin kulesindeki mazgaldan bir huzme girer, oraya yerleştirilmiş bir aynadan yansıyarak şeyhin kabrinin başucuna düşer. 1960'larda gerçekleştirilen kötü bir restorasyon sonucu, bu ışık düzeni bozulmuş, tarihe meraklı gökbilimcilerin himmetini beklemektedir.

Cemal Kafadar

Fotoğraf: Gülru Necipoğlu

dereceye kadar algılayabildiği, algıladığı zaman bile ne kadar doğru tespitlerde bulunduğu ayrı bir önem taşımaktadır. Genel olarak değerlendirildiğinde ortaya çıkan, algılamanın sistemin kendi mantığıyla ve öncelik sıralamasıyla doğru orantılı olduğudur. Batı'nın henüz sorgulamaya ve terk etmeye başlamış olduğu pre-modern değerlere göre hareket eden Osmanlı Devleti, bu değerler sisteminin öncelik tanıdığı alanlardaki sorunları algılamakta gecikmedi: askerî başarısızlık, teknolojik geri kalmışlık, devlet gelirlerindeki yetersizlik, hatta bazen sınai üretimdeki eksiklikler. Bu sorunlara cevap ve çözüm üretmeye –sistem içinden ve dışından– özen gösterdi: asker celbini artırma yolları, ordunun daha etkili bir düzene kavuşturulması, teknoloji ve *know-how* ithali, cizye, tekâlif vs. yoluyla vergi kaynaklarının artırılması, malikâne ve esham gibi reformlar sayesinde vergi kaynaklarının verimliliğinin artırılması, ithal ikamesini amaçlayan bazı fabrika teşebbüsleri.

Ancak, sistemin içinde yer almayan kavramlara gelindiğinde, Osmanlı Devleti Batı'daki değişimin niteliğini kavramakta zorlandığı gibi, bunun tabii bir neticesi olarak, bu yönde herhangi bir değişim teşebbüsünde bulunmaktan aciz kalmıştır. Siyasî örgütlenmenin sorgulanarak tekrar tanımlanması, toplum ile siyasî elit arasındaki denge ve ilişkilerin farklı bir şekilde düşünülmesi, iktisadî faaliyetin "devlet tarafından sağlacak inek" veya toplumsal işseciliğin başlıca aracı olarak görülmemeye başlanması, Osmanlı Devleti'nin meşru gördüğü çözümler yelpazesi içinde yer almamaktaydı. Bu konuda herhangi bir aşama kaydedilmesi, her şeyden önce sorunun algılanmasını gerektireceği gibi, çözüm üretebilmek için mevcut sistemin köklü bir şekilde sorgulanmasını ve birçok durumda reddedilerek değiştirilmesini beraberinde getirecekti.

Bu durumda, 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun geçirmiş olduğu değişimler, esas itibariyle ancak sistem dışında hal çaresi bulunabilecek sorunlara sistem içinden çözüm aramaktan ibaret kalmıştır. Halet Efendi'nin tepki ve düşünceleri ise bunun tipik bir örneğidir. Hızla değişen dış dünya ile doğrudan teması olan bir azınlığın temsilcisi olarak, "bir şeylerin değiştiğini" sezinleyebilmiş, fakat bunları sarih bir şekilde algılayamadığı veya kavrayamadığı için, bunlara mevcut sistemin içinden cevap vermeye çalışmıştır. Bu anlamda, 18. yüzyılın Batılılaşma sürecinin başlangıcı olduğunu söylemek, ancak "teşhis" çerçevesinde mümkündür. Üretilen çözümlerin de gerçek bir değişim içermeye başlaması ancak kabaca Tanzimat ile başlatılabilecek bir "tedavi" safhasında mümkün olmuştur.

Osmanlı-Müslüman aydın/bürokrat olarak tanımlamış olduğumuz Halet Efendi ve benzerlerinin bu "başarısızlığını" garipsemek veya tenkit etmek ise son derecede yersiz, hatta haksız bir davranış olacaktır. Osmanlı sistemi içinde en fazla özerkliğe sahip olan kesim olarak tanımlayabileceğimiz siyasi elite mensup bir kişinin hâkim olduğu ve meşruiyet kaynağını sağladığı bir sistemi reddetmeye çalışmasını beklemek, Fransız Devrimi'nin bilinçli bir şekilde 16. Louis veya aristokrasi tarafından örgütlenmesini ummak kadar abes olacaktır.[14] Diğer taraftan, henüz globalleşmemiş bir dünyada hâlâ kendi kendine yeterli ve bu sayede büyük ölçüde dış dünyaya kapalı bulunan Osmanlı dünyasının içindeki nüfusun hemen hemen tamamı için Batı'da oluşan değişimin ve bu değişimin neticelerinin algılanmasını beklemek de aynı şekilde gerçekçi olmayacaktır.

Aslında bu değişimi hem algılayacak, hem de çözümünü sistem dışında aramaya çalışacak bir kesim yok değildi. Bu tür bir konumda olabilmenin iki önşartı vardı. Birincisi, Batı'daki değişimin algılanmasını mümkün kılacak derecede dış dünyayla temas halinde olmak ve daha önemlisi, bu değişimden zarar görmek; ikincisi ise bu değişimden görülen zararın telafisi için sistem üzerinde yeterî kadar kontrol ve iktidar sahibi olmamak ve dolayısıyla sistemin dışında, hatta sistemin reddinden bile geçerek, çözüm arama mecburiyetinde bulunmak. Bu tanıma uyan kesim ise, Halet Efendi'nin "ezcümle Ermeni ve Rum" genellemesi altında topladığı ama aslında çok daha dar kapsamlı bir Gayrimüslim tüccar sınıfıydı. Giderek genişleyen ve Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki diplomatik/siyasî nüfuzu sayesinde (kapitülasyonlar) ekonomi dışı desteklerle güçlenen Batı ticaretinin etkisi altında Osmanlı pazarları üzerindeki hâkimiyetlerini kaybeden, ama diğer taraftan aynı durumdaki bir Müslüman Osmanlı (âyân vs.) gibi kayıplarını siyasî ve toplumsal mevkilerle ve getirileriyle telafi edemeyen bu kesim, toplum ve sistem içindeki konumunu gözden geçirmek zorunda kalmıştır. Bu "gözden geçirme"nin aldığı şekillerin başlıcası, gerçek manada bir Batılılaşma başlangıcı olarak algılanabilecek olan Batı'yla ekonomik, siyasî ve kültürel bir yakınmlaşmaya girmek olmuştur. Beratlı tüccar statüsünden Osmanlı ülkesini terk ederek Batı'ya yerleşmeye kadar varabilecek bu kopuş süreci, 18. yüzyılın sonunda yer alan en önemli –ve uzun vadede zararlı– değişimlerden biri olmuştur. Bu kopuşun bir uç noktası ise sistemin toptan reddine kadar varacak olan ve iktisadî/toplumsal çıkarlarıyla bağdaşacak alternatif bir sistemin oluşturulmasına, kısacası Osmanlı Devleti'nden köklü ve nihai

siyasî kopmanın gerektirdiği bağımsızlık hareketleri olmuştur.

19. yüzyılın başında bir Osmanlı bürokratının yazmış olduğu –ve herhalde bu yazıyı okuyabilse yazdığına yazacağına pişman olacağı– birkaç satırdan hareketle vardığımız genelleme –her genelleme gibi– birçok kestirme ve basitleştirme içermektedir. Bu anlamda, her türlü tartışma ve eleştiriye açık olduğu aşikârdır. Ancak, sanırız ki değişim kadar izafi ve kaygan bir kavram üzerinde tartışmanın, ve özellikle bu kavramın fazla mantıklı ve "senaryo"laştırılmış kurgulardan korunarak ele alınmasının tarih denen karmaşık ve irrasyonel bir sürecin nispeten daha iyi algılanabilmesi için gereklidir.

Notlar

1 Eşcinsel.
2 Paris'te Palais Royal meydanı.
3 Geniş.
4 Ayıp, utandırıcı.
5 Dört taraftan.
6 Fiyat, rayiç.
7 Görevlendirilmiş.
8 Hangimizi.
9 İsimden anlaşıldığı kadarıyla, Ermeni, muhtemelen sarraf.
10 Farsça gulamperest (oğlan seven) kelimesinden bozma.
11 Said Halet Efendi'nin saraya mektubu, 7 Ramazan 1218 (21 Aralık 1803), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu*, İstanbul, 1938, vesika XXVIII. Metin olduğu gibi muhafaza edilmiş ama noktalama ilave edilmiştir.
12 İşin şakası bir yana, "Palais Royal'da işin neydi?" türünden bir soruyla karşılaşmaktan çekindiği anlaşılan Halet Efendi, ziyaret zamanının "ayıp" saatlere rastlamadığının altını çizerek ve hikâyesini mümkün olduğunca olgusal ve sayısal tutarak bir bakıma kendini "bilimsel gözlemci" veya kısaca antropolog konumunda göstermektedir.
13 Osmanlı toplumunda cinsellik ve bunun bir açısı olarak eşcinsellik konusunda yapılmış ve yapılmakta olan çalışmaların azlığı nedeniyle, meselenin toplumsal ve ahlaki boyutları hakkında fikir yürütmek oldukça zor ve tehlikelidir. Fakat mevcut bilgiler ışığında, eşcinselliği "tabiata aykırı" olarak niteleyen dinî kaynakların varlığına rağmen, özellikle elit çevresinde eşcinselliğin yaygın olduğuna dair azımsanmayacak sayıda işaretler vardır. En azından, toplum düzeni ve ahlakının "bozulması"nı konu alan kaynaklarda eşcinselliğin önemli bir yer tutmadığı ortadadır. Eşcinselliğin özellikle olumsuz bir nitelik kazanması genellikle klasik "aktif/pasif" ayırımının "pasif" boyutuyla sınırlıdır.
14 İşin ilginç tarafı, Fransız Devrimi bir açıdan aristokrasi tarafından başlatılmış bir süreçtir. 1788'de États Généraux'nun toplanması talebi özellikle bu kesimden gelmiş, dolayısıyla sonradan gelişen olaylar bir bakıma bu talebin bir neticesi olarak görülebilmiştir. Ancak, aristokrasinin sisteme karşı olan şikâyet ve tepkilerinin Fransız Devrimi'nin sonradan ortaya çıkaracağı radikal değişimlerle hiçbir ilgisi yoktu.

1776 yılına
ait Kauffer'in
ilk sistematik
İstanbul
planı.
(Plan
1786'da
yenilenmiştir.)

18. Yüzyıl Osmanlı Kenti

MAURICE M. CERASI

Osmanlı Kent Uygarlığının Kendine Özgülüğü

Rönesans'tan çağımızın başlangıcına dek dört yüzyıl boyunca Avrupa'nın, Doğu Akdeniz'in ve Kafkasya'nın önemli bir bölümünde özgün bir şehir uygarlığı egemen olmuş; ancak bu uygarlığın kendine özgülüğü üzerinde yeterince durulmamıştır. Tıpkı Rus şehir uygarlığı gibi, Osmanlı şehir uygarlığı da bir sınır kültürü özelliği gösterir.

Bu uygarlığı Osmanlı siyasî egemenliğinin basit bir uzantısı şeklinde yorumlamak da yeterli değildir. Gerçekten de, en tipik Osmanlı şehri modelinin belirginlik kazandığı alan, İmparatorluğun çok geniş sınırlarına oranla çok daha sınırlıdır. Yunanistan'ın güneyindeki egemen Akdeniz modelinin, Doğu Anadolu'daki Selçuklu ve Ermeni modellerinin, İmparatorluğun kalanındaki Arap modellerinin, Osmanlı modeliyle ikame edilemeyecek kadar güçlü kökleri vardır. Osmanlı modeli, Marmara Denizi çevresinde uzanan imparatorluk merkezine, Kuzeydoğu Anadolu'ya, Makedonya'ya, Epirus ve Bosna'ya, Bulgar topraklarına egemendir ve aslında "yeni" bir modeldir.

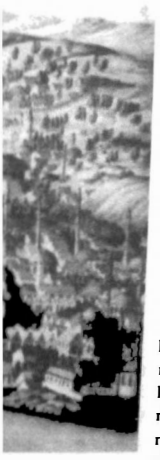
Çoğul etnik kökenli bir şehir kültürü olarak, Türk, Yunan ve Slav etnik malzemeleri üzerinde gerçekleştirdiği sentez *yenidir*. "Yenilik"in bu şehrin oluşum dönemine uzanan kökleri de vardır; şehrin en önemli anıtlarının, camiye bağlı büyük külliyelerinin klasik adı verilen döneme (Konstantinopolis'in fethinden yaklaşık olarak on yedinci yüzyılın son yirmi-otuz yılına kadar olan dönem) özgü olduğu bir gerçekse de, evleri ve anıtları arasındaki olağanüstü dengesi, kapalı çarşıları, görselliği ve psikolojisi açısından doğaya açıklığı, sokaklarının belirgin düzensizliği -sayısız çeşme, küçük kamusal

yapılar, mezarlıklar, bahçeler ve dükkânlar- gibi özellikleriyle bildiğimiz şehir on sekizinci yüzyılın ürünüdür. Ne var ki, şehir yalnızca Bizans şehrinin bir devamı değildir, o şehrin İslam Ortaçağına özgü bir çeşitlemesidir. Aradan geçen uzun süre ve önemli ölçüde değişen uluslararası ilişkiler şehrin doğrudan Bizans şehir sisteminin (onun ağırlık merkezlerini ve coğrafi örgüsünü benimsemiş olsa da) mirasçısı olmasını ya da yalnızca teokratik İslam hümanizmini gerçekleştirmesini (bu hümanizmin terminolojisini asla terk etmemiş olsa da) engellemiştir.

Asyalı-Türk uygarlığı Bizans'la Bitinya sınırında (Bursa başkent olmak üzere) uzun teması sırasında -her zaman değilse de, sık sık savaş temelli bir temas- ve daha sonraları Konstantinopolis'in fethiyle, eski şehrin birçok ku-

Savoialı Eugène'in askeri kampı devrinde Saraybosna, 17. yüzyıl sonu-18. yüzyıl başı.

rumsal ve sanatsal yönünü benimsemiştir. Kubbeli cami, bilinen örneklerdendir; bu cami modeli hiç kuşkusuz İran kültürüne özgü mekânsal örneklerden de gelmekle birlikte, açıkça Bizans örneklerinin model oluşturduğu bir komposizyona -önce çift kubbeli, daha sonra piramidal kesitli merkezi planlı- oturmuştur. Bir de bunun tersi söz konusudur: Birçok Türk-İslam ve Doğu Anadolu öğesi Bizans katmanını yok etmiştir. *İmaret* (bir cami çevresinde yer alan ve dinî bir vakıfça yönetilen külliye grubu), yerleşim ve yönetim birimi olarak *mahalle*, saraylar söz konusu olduğunda bile tek tek köşklerden oluşan oturma birimleri, çok basık ve düz çatılı evler, özerk bir birim olarak ve kimi zaman tek bina olarak görülen çarşı bu öğeler arasında yer alır. Bu öğelerden bazıları, Osmanlı kültürünün çözülmesine kadar uzun bir süre varlıklarını koruyacaklardır. Kent hayatının ve beğeninin katılığı gibi ya da dinsel anıtlar ile yerleşim dokusu arasındaki boğucu ilişki gibi bazı öğeler ise, ileride betimleyeceğim yeni eğilimlerin ortaya çıkmasıyla yok olacaklardır. Temsilî ve sanatsal değerlerin büyük dinsel merkezlerde yoğunlaşması, iktidarın dışavurumu ve şehir hayatının katılığı hiç kuşku yok ki İslam ideolojisinin ürünüdür, ama Anadolu'nun ve Balkanların birçok bölgesinde zaten var olan birçok etmende izdüşümünü bulmaktadır. Örneğin, kompozisyon ve oranlardaki belirli bir ciddilik, Selçuklular ile Ermeniler arasındaki uzun süreli ticari ilişkilerden kaynaklanıyordu; Selçuklular ile Ermeniler, karmaşık ritimleri olan ve tipolojik açıkseçiklik pahasına mekân genişliğinde ısrar eden Bizans mimarisinin klasikçilik karşıtlığını hiçbir zaman benimsememişlerdi. (İmparatorluğun içindeki bir başka klasikçilik alanının -Dalmaçya Adriyatik'iyle yakın teması olan Arnavut-Epirus-Hersek alanı- gerek yönetici sınıfta, gerek zanaatkârlar ve yapı ustaları arasında, birçok Balkan kökenlinin devşirilmesi yoluyla klasik Osmanlı döneminde kayda değer bir ağırlığı olmuştur.) Klasik Osmanlı şehrinin on sekizinci-on dokuzuncu yüzyıl şehrine geçişini, çeşitli kültürel alanlardaki karşılıklı rollerin değişmesi olarak da yorumlayabiliriz; buna bağlı olarak, İs-



tanbul-Makedonya alanı ve çevresi ikinci dönemde öne çıkmakta, kendi kültürel taşıyıcılarını ve modellerini ortaya çıkarmaktadır.

On Yedinci Yüzyılın Sonundan On Dokuzuncu Yüzyıla Kent Mekânı ve Mimarisinin Geçirdiği Dönüşüm

On altıncı yüzyıldan on yedinci yüzyılın sonuna kadar, Osmanlı feodalizminin uzun süren iktisadi ve kurumsal bunalımı, şehir nüfusunun önemli ölçüde artmasına yol açmıştır. Napoli'yle birlikte Akdeniz'in en büyük iki şehrinden biri olan İstanbul-Konstantinopolis, Doğu Anadolu'nun ve Arap bölgelerinin şehirlerinden (daha büyük, ama daha seyrek ve sabit büyüklükte şehirlerdir bunlar) son derece farklı orta büyüklükte ve küçük şehirlerin oluşturduğu çok büyük ve yoğun bir şehir sisteminin merkezidir. İç ve dış ticaret, kırsal arazi sahipleri de dahil olmak üzere her düzeydeki yönetici sınıfının şehirlere yerleşmesi, şehirlere büyük bir zenginlik, ama bununla birlikte büyük bir malî kriz getirmiştir. Bunun ardından, Yörüklerin ve Türkmenlerin kitleler halinde yerli yaşama geçişi gelmiş; bu topluluklar şehirlere seyrek yerleşim ve açık kompozisyon beğenisini aşılamışlardır. Ayrıca, şehirlerin Hıristiyan nüfusu –öncelikle Slav ve Rum– ve bu nüfusun etkisi de artmıştır. Hatta diyebiliriz ki, Rumların İmparatorluğun bütün Ortodoks Hıristiyan cemaati üzerinde baskın bir etkisi olmuş ve Rumlar Konstantinopolis'in fethinden çok önce yüzyıllardır kaybedilmiş İmparatorluk topraklarına tüccar, zanaatkâr ve meslek erbabı olarak yayılmışlardır. Birçok merkezde, hem Müslümanlar hem Hıristiyanlar aynı esnaf loncalarının çatısı altında çalışmışlardır, bu da gerek daha önceki, gerek daha sonraki dönemlerde çok seyrek görülen bir durumdur. On sekizinci yüzyılda, Divân (Osmanlı yönetimi) ile Fener (Rum tüccar aristokrasisi ile patrikliğin bulunduğu semt) arasındaki işbirliği, Eflâk ile Boğdan'da bir Fener prensliğinin oluşturulmasına kadar uzanmış, söz konusu prenslik bu topraklarda Osmanlı şehir kültürünün birçok yönünü yaymıştır.

On yedinci yüzyılın sonundan on dokuzuncu yüzyılın ilk yirmi-otuz yılına kadar çeşitli etnik kökenden unsurların kaynaşması söz konusu olmuştur, ama yalnızca günlük yaşam estetiği, konut ve doğa ile çevreye bakış tar-

zı açısından bir kaynaşmadır bu; hukukta, siyasal ve dinsel ülkülerde böyle bir kaynaşma olmamış, müzik ve edebiyatta ise pek az olmuştur. İstanbul-Konstantinopolis bu sentezin potasını oluşturmuştur.

On sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın ilk yirmi-otuz yılına kadar şehir nüfusu çok fazla artmamışsa da, ticaret hayatı daha yoğun hale gelmiştir. Ticaret yollarından bazıları tonozlarla örtülmüştür; İslam Levant'ının aşina olduğu tür (buna *kayseriye* adı veriliyordu) yaygınlık kazanmıştır. Birçok şehirde, geçiş ticareti için eski kervansarayların eşdeğeri olan taş hanlar inşa edilmiştir, ama artık bu hanlar kalıcı ticaret ve zanaat merkezleri niteliği edinmiştir. Böylece, kervan şehirler ve Ortaçağ İslam kültürünün vaha-şehir modeli içinde eritilemeyecek bir şehir modeli doğmuştur.

Üsküp'ün 17. yüzyıldaki görünümü.

Bu modelin, yararlandığı, ama aynı zamanda hizmet ürettiği ve bir kültür merkezi-modeli oluşturduğu, vadi tarımına dayalı iç bölgede derin kökleri vardır.

Kent yolu, gerek ticaretin artması, gerek "kamusal" eserlerin boyutlarının küçülmesi yoluyla canlılık kazanmıştır (toplumsal amaçlı binalar hayırsever bireylerce yaptırıldığı için, kamu kavramı şehre tam olarak uygun değildir); sözünü ettiğimiz boyutsal küçülme, daha önce dinî kül-

liyenin sınırları içinde yer alan işlevleri bölerek bütün şehre yaymıştır. Türbeler, mezarlıklar, kütüphaneler, sıbyan mektepleri, çeşmeler, şehrin ve tek tek semtlerin ana caddeleri boyunca uygun alanlara inşa edilmiştir. İstanbul'un hemen her semtinde bir sıbyan mektebi açılmıştır; yeni çeşmelerin yapılması, şehrin genişleme hızını göstermektedir.

İki ya da üç katlı tipik ahşap ev, Osmanlı günlük yaşamının yaygınlaş-

Lüleburgaz'da Sinan'ın Sokullu Külliyesi'nin arastası, 16. yüzyıl. Watts (1801)'den Mayer'in çizimi

ması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu, hafif, geçici, aydınlık bir ev türü olup, iki ya da üç yanından yeşile gömülmüştü, ama içedönük değildi.

Bu evin özellikleri, yüzeysel bir akılyürütmeyle, göçebe çadırı tipolojisinin bir devamı olarak görülmüştür. Bugün bu evleri daha çok, çok sayıda katkının sentezi olarak görmekteyiz; söz konusu katkılar arasında, Makedonya, Trakya, Bitinya ve Karadeniz'deki ahşap inşaat geleneği ve köy evlerinin tipolojik dağılımı öne çıkmaktadır. (Osmanlı nüfuzunu izleyen derin şehir nüfusu etkileşiminden sonra, Bizans taş ve tuğla şehir evinin yok olması ve İstanbul merkezli topraklardaki yerel köy evi modellerinin kolaylıkla şehir merkezlerinde benimsenmesi hiç de şaşırtıcı değildir; bu benimsemede, başka hiçbir şey olmasa bile, söz konusu ev mimarisinin belirli bir Türk-Asyalı beğenisiyle -geçici yerleşim- uyumu ve hızlı, düşük maliyetli teknolojiler etkili olmuştur.)

Yalnızca bu dönemin şehir biçiminde değil, şehirlilerin yaşam tarzında da son derece açık olarak görülen, şehrin yapısı ile doğanın iç içe geçişi, sözde Batılı romantik etkilerden çok Türk ve Slav etnolojik kültürlerinin sahih eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. İstanbul'un mesirelerinde, Birgi, Ünye ve Boğaz'daki konaklarda, Tetovo dervişlerinin dergâhında, çok sayıda bahçenin, nehrin, denizin yer aldığı fantastik şehirlere ilişkin fresklerde (çoğunlukla, İstanbul'un idealleştirilmiş temsilleri) ve zenginlerin evini süsleyen, hep köşklü ya da konaklı ideal manzaralarda, mimari ile doğa her zaman sınırları belirsiz, iktircikli bir denge içindedir.

Doğal biçimlerin vurgulanması ve öne çıkarılması, doğayı ihlal etme korkusu, Anadolu ve Balkan kültürlerine özgü bir özelliktir. Müslümanların ve Rum-Hıristiyanların yasaklarına rağmen, paganlara özgü akarsu ve ağaç tapın-

maları, Rumların kutsal çeşmelerinde (ayazmalar) ve Türklerin kutsal ağaçlarında kendini göstermektedir – her iki öğe de, ziyaret edilen ve adaklar adanan yerlerdir. On sekizinci yüzyılda, bu doğalcı eğilim yerleşim yerlerinin bahçelerinden ve sıra sıra çardaklı çarşıların zanaat ve halk çevresinden çıkmış; seçkin kültür mesire yerlerine, camilerin avlularına, köşklerin ve soylu konutlarının olağanüstü zarifliğine egemen hale gelmiştir. Bu zihniyetin en çarpıcı örneği (tek örneği olmasa da), Boğaz'ın kıyıları boyunca büyük bir "şehir-bahçe"nin oluşturulması olmuştur. (Bazı idari kararların ve yollarla su kemerlerinin yapılmasının harekete geçirdiği kendiliğinden bir eğilim söz konusu olmuştur burada.)

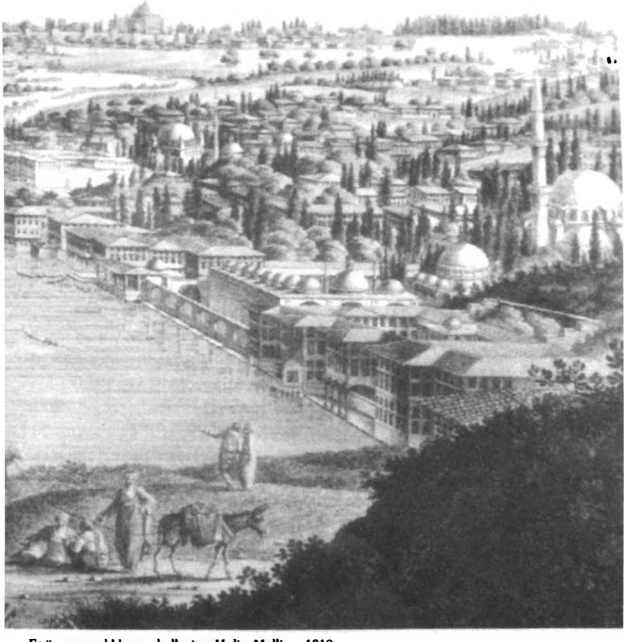
Dış Üslup Etkileri ve Osmanlı Mimari Dilinin Özgünlüğü

Bu dönemin Osmanlı şehrinin en ilginç yönlerinden biri, dış etkilerin mas edilmesi tarzıdır. On yedinci yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı şehrine özgül bir çeşni kazandırmaya başlayan Batı etkileri, şehirdeki yapıları, şehrin günlük yaşamını ve şehrin çevre ve mimarideki şiirsel bakışını yalnızca dolaylı olarak değiştirmiştir.

On sekizinci yüzyıl, "Lale Devri sanatı" adını verdiğimiz hareketle başlar; bu sanat, III Ahmed'in sarayına belirli bir bahçecilik tarzını (başat rolü çiçeklerin oynadığı bir tarz), çiçek süslemesini ve Fransız rokoko üslubuyla uyumlu, hafif eğrili silmelerin kullanıldığı bir mimariyi getirmiştir. Daha sonra, on sekizinci yüzyıl boyunca ve on dokuzuncu yüzyılda, birçok mimaride, yeni-klasikçilik ile geç barok tarzları egemen olur.

Yeni biçimlerin Batı'dan ithal edildiğini söyledik – bu biçimlerde gerekli bir modernliğin işaretlerini ya da tam tersine geleneksel İslam kültürünün yıkıma götürecek terk edilişini gören dönemin Osmanlıları da bunu böyle düşünüyor-

lardı. Gerçekten de, Osmanlı elçileri yanlarında Versailles'ın ve öteki Fransız parklarının planlarını getirmişlerdi. Uzak ya da eskil İran ve Çin kaynaklarından da yararlanıldığı düşünülüyordu. Gerçekten de, büyük çatılarda, yeni bahçeleri süsleyen hafif tavanlıklarda, klasik camilerin kutsal ve ağırbaşlı dış avlularının terk edilip on sekizinci yüzyılın camilerini çevreleyen daha hareketli avlu-bahçelerin benimsenmesinde (örnek olarak, Beylerbeyi, Nu-



Eyüp, mezarlıklar mahallesi ve Haliç. Melling, 1819.

ruosmaniye, Hekimoğlu camilerinin dış avluları verilebilir) birbiriyle çelişen Doğu etkilerini görebiliriz; benzeri biçimde, bunun tam karşıtı bir gelişme izlenerek, bir zamanlar tamamıyla resmi düzenlemeden uzak Osmanlı bahçelerinde ve birçok "kamusal" mesire yerinde, simetrik ağaçlıklı yolların ve belli belirsiz Moğol örneklerini andıran, ama boyutları açısından çok daha alçakgönüllü olan havuzların simetrik düzenlemeleri ortaya çıkmaktadır.

Her koşulda Batı üsluplarına doğru çizgisel bir üslupsal ilerleme görülmek isteniyorsa, hiç kuşku yok ki eklektik ve çelişkili bir kültürel gelişmedir bu. Ama incelediğim dönemde (on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar konut mimarisi ile geniş Balkan ve Anadolu alanlarındaki çarşı mimarileri açısından), dışsal etkiler Osmanlı şehrinin köklü yerel özelliklerini pekiştirmeye yaramıştır: Osmanlı zihin yapısına uygun olan ve o zihin yapısına özgü dillerinin beğenisiyle tipolojik yapısını vurgulayan unsurlar benimsenmiştir. Böylece, Doğulu Moğol ve Safevi mimarisiyle Batılı mimarinin büyük anaeksenli kompozisyonları kabul edilmemiştir; aynı şekilde, İngiliz romantik doğalcılığının kendine özgü tarihselci ve kontemplatif-melankolik yananlamları (oysa, dışsal biçimleri açısından bu yananlamlar yerel doğalcılıkla belli noktalarda uyuşabilirdi) benimsenmemiştir.

Dönemin mimarisinde *kendi* köklerini ölçü alan, dışsal malzemeleri kendi programını yeni sentezlerle ilerletmek üzere kullanan yaratıcı, aydın bir gelişme görüyoruz; oysa daha sonraları, on dokuzuncu yüzyılda, Batı eğitimi almış (dolayısıyla "aydın" olması gereken) mimarların eklektizmi kaba bir eklektizmdir, çünkü temel bir idealden yoksundur. Bunun tersine, on sekizinci yüzyılın en önemli mimarlarından Mehmed Tahir, Simyon Kalfa –iki Türk, ikincisi ise hemen hemen kesin olarak Rum– büyük yenilikçilerdendir. Bu mimarların dili, olsa olsa kolaylık adına "Osmanlı barok" şeklinde (yani ithal edilmiş bir üsluptan kaynaklanıyor şeklinde) tanımlanabilir. Onların türlerde ve mimari tarzlarda gerçekleştirdiği değişim, Sinan'ın gerçekleştirdiği sentezden daha aşağı olmayan bir sentez çabasını gösterir. Kentlilik ve Levanten Osmanlı şehrinin şehir biçimi duygusu yeni bakış açıları ve yeni olanaklarla zenginleştirilmiş; bu arada daha önceki dönemde Osmanlı şehrinin belirgin özelliğini oluşturan değerler ve unsurlar bütünü yitirilmemiş, hatta eklemlenip derinleştirilmiştir.

Kent yolu örneğini alalım, şehir yolunun tasarımını ve mimarisini: Avrupa şehrindeki, hatta İran ve Ortaasya çarşılarındaki gibi bir sıralanma-perspektif, daha önceki Osmanlı şehrinde bir varlık alanı bulamamıştı. Çarşının

yolları ve oturma alanlarının yolları, sonsuza dek yinelenebilir -aynı tipolojiye ait- homojen mimari olgular zinciri yaratıyordu. Bazen bütünlüklü bir imge vardı, ama bu imge biçimsel kuralları (başlangıç, perspektif, durmalar, sonuç) tek tek denetimi altında tutmuyordu, özellikle de kendi biçimsel yaşamlarını yaşayan ve bir süreklilik, bir biçimsel perspektif ilişkisi kurmaksızın dokuda yükselen anıtsal bütünlerle organik bir ilişki olmayışı nedeniyle. On sekizinci yüzyılda, boyutları küçülen "kamusal" anıt, dönemin mimari ideolojisinin karmaşıklığını açığa çıkaran biçimsel bir yöntemle yola katılır. Heterojen sıralanma klasik mimarideki bütünsel komplekslerde de zaten mevcuttu - bunlarda, şehri kuşatan işlemeli surlar aynı silmeyle ama farklı boyutsal ölçekle, çeşmeleri, türbeleri, mezarlıkları, işlevsel binaları, avluları izler, böylece karmaşık ve eklemli ama bütünsel üslup damgalı bir profil oluştururlar. Osmanlı mimarisinin önemli bir katkısı olan, neredeyse anlatısal diyeceğim bu epizotlarla ilerleme yöntemi, on sekizinci yüzyılda korunur ve şehir mimarisinin temeli haline gelerek belirgin bir güç edinir. Çeşmelerin barok ya da rokoko üslupları, küçük bombeli çıkmaları olan ahşap konut mimarisinin cumbaları (Bizans mimarisinden alınmıştır), Çin üslubunu andıran çıkıntılı oluklar, anlatısal yöntemi en uç noktasına taşırlar. Klasik Osmanlı tarzının tutkulu (daha yüklü ve gözle görülür hale getirildiği için) bir yeniden yorumu söz konusudur burada: şehir ya da anıt bütünü sanatsal disiplinin bir arada tuttuğu tek tek (tekilleştirilmiş) parçalar olarak görülmektedir. Ne var ki, buradaki disiplin tek ve yekpare bir üslubun disiplini değil, hareketin, tek bir yapıtta çoğul dillerle kendini gösteren "değişebilir" bir mekânsallığın disiplinidir.

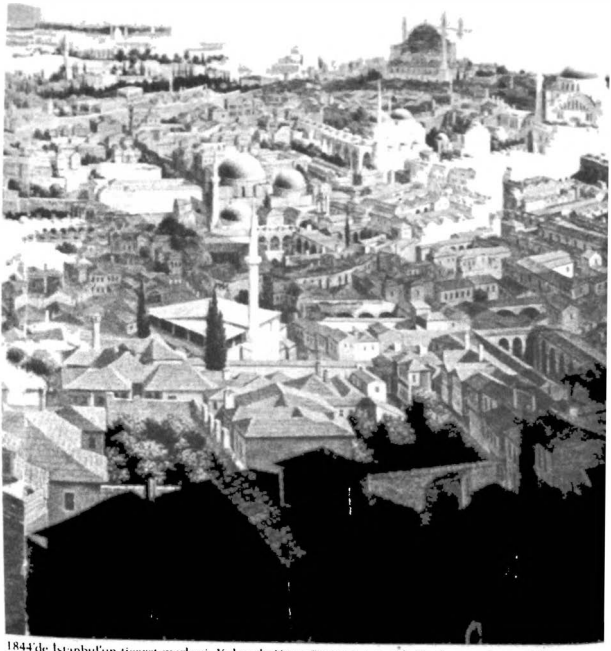
Dil Değişimi Sürecinde İstanbul Anıtları

On sekizinci yüzyıl Osmanlı anıtlarının dilsel ve üslupsal dönüşümünün sistematik bir değerlendirmesini veremeyeceğim için, İstanbul'daki anıtlardan, yenilikler ve süreklilik duygusu açısından önemli iki örneği ele alacağım: Mimar Mehmed Tahir'in Recai Mehmed Efendi Mektebi (1775) ve Simyon Kalfa'nın Nuruosmaniye Camii (1748-1753).

İlkinde, bir binanın cephesine dahil edilmiş çeşme teması -klasik Antikçağdan beri bu bölgede sevilen bir tema- yanlara doğru yayılır. Cephenin alt yarısı tamamıyla, çeşmeler ve sebil içeren, beyaz mermerden bir arabesk haline gelir, kendi özerkliği vardır ve üst kısmın yalın çizgisel taş ve tuğla duvarcılık sanatıyla oluşturduğu tezatla değer kazanır.

Simyon'un Nurtosmaniye'sinde kompozisyon ve yapının şehirle kurduğu ilişkiler daha da karmaşıktır: Nurtosmaniye, cami, imaret (sosyal binalar: bu örnekte, mektepler, kütüphane, çeşme, dükkânlar), türbeler ve mezarlıklardan oluşan son büyük külliyelerdendir.

Daha önceki denevlerin, geleneksel ya da dışsal katkıların on sekizinci yüzyıldaki sentezinin doruk noktasını oluşturan bu çok ilginç külliyevi bir-



1844'de İstanbul'un ticaret merkezi. Yukarıda Nuri-i Osmaniye, geride Topkapı ve Asya sahilleri. Hubert Sattler'in yağlıboyası.

kaç satırda çözümlemek mümkün değildir. Yalnızca, Osmanlı şehir kulturunun ana noktalarını ve zihniyetini ortaya koyan yönlere değineceğim. Her şeyden önce, caminin tipi özü itibarıyla değişiklik göstermemektedir; olsa olsa, merkezi planlı kubbeli mekânın, imaretin daha küçük binaları bağlamında belirişi daha vurgulucudur. Öteki unsurlarla çok net bir karşıtlık oluşturarak belirginleşen, yalnızca kubbe değildir, aynı zamanda ve öncelikle kubbenin dış yüzünü örten yapıdır. En önemli yapılar –cami, türbe, kütüphane– güçlü bir biçimsel tezatla, çevresindeki yolların hafif eğiminden yararlanarak dükkânları barındıran bir temelden yükselmektedir. (Yılankavi ve eksendışı gidişleri, caminin planını belirleyen Mekke ekseni ile ayrıksı yapının yönü arasındaki farklılıkla açıklanabilir, ama bu yalnızca bir çıkış noktasıdır.) Çeşitli birimler arasındaki karşılıklı eksendışılıklar, sultan daireleri adı verilen (Sultanın girişi için yapılmış merdiven ve salonlar) geniş kemerlerin altındaki görülür alanlar, bir kompozisyonu bozma ve mekânı o zamana kadar Osmanlı mimarisinde de Batı rokoko üslubunda da bulunmayan ve yalnızca yirmi-otuz yıl sonra romantizmde bazı izdüşümler bulacak olan karmaşık çevrelerle gelişkin diziler halinde yeniden düzenleme niyetini açığa vurmaktadır. Dikkat edilmesi gereken bir nokta da, belki de ilk kez bir Osmanlı anıtsal külliyesinde, dış avluda İstanbul'un Kapalıçarşı'sına giden önemli ve yeni bir şehir yolunun plana dahil edilmiş olmasıdır (bu arada, çarşının üstü de aynı yıllarda kapatılmıştır). Bu yol, biçimsel ve simetrik perspektiflere yol açmamakta, aksine teğet geçmelere, geometrik olmayan biçimlere ve görselliklere yol açmaktadır. Yeni "barok-Osmanlı" dili ve öteki dilsel ödünç almalar (örneğin, kemerler ve pencereler dizisinde Avrupa'nın aristokratik saraylarının cephelerinden alınmış bir şeyler vardır) bu mekânsallığı daha iyi "yorumlayan" yardımcı öğeler haline gelmektedir. Aynı şey, güneydeki dış çember için de söylenebilir; burada dükkânlar (başlangıç

tonozlarının değişken, neredeyse müzikli modülasyonuna dikkat edilmelidir) ve mezarlık-türbe-kütüphane bir cepheden çok yola ilişkin bir bütünü, heyecan verici anlatısal karmaşıklıktaki bir bütünü oluşturmaktadır.

Daha önceki Osmanlı şehrinin tek tek işlevsel ve tipolojik öğelerinin değişmemiş olduğunu görüyoruz: "Kamusal" öğeler, eskisi gibi imaretin öğeleridir, tek tek evlerin ve bir çarşı alanının geniş dokusu içine yerleştirilmiş kusursuz bir hücre. Ama ölçek, zihniyet değişmiş, yeni dilsel olanaklar devreye sokulmuş, mekânsallık ve çevre duygusu daha belirgin hale getirilmiştir.

Osmanlı Modelinin Değişmez Öğeleri

Bu dönemin Osmanlı kültürünün (daha doğrusu Osmanlı kültürlerinin) bazı temel verileri olmasa, yabancı ve çoğul etnik kökenden etkilerin artmasıyla eşzamanlı olarak "Osmanlılığın" güçlenmesi paradoksal görünebilirdi.

1) Osmanlı kültürü, bir "üsluplar" kültürü değil, bir "tarzlar" kültürüdür (Yunan müziğindeki tarzlar –modlar– gibi, klasik Antikçağ mimarisindeki düzen gibi); bunlar, sırasıyla kullanılan ve birbirinin yerine geçebilen tarzlardır, "istenildiğinde kullanılabilecek" dillerdir. Bu yüzden, rokoko ve yeniklasik üsluplar, az çok yerli öteki üsluplarla aynı ölçüde mimari dağarcığına katılır.

2) Belirli bir doğa ve hareket estetiği, heterojen öğeleri birleştirir. (Şunu kesin olarak saptamak gerekir: Bu şehir alanının hareketini ve "doğallığını" bize ileten, şehrin imgelerini korumuş Batılı çizerlerin romantizmi değil, şehrin bu öğeleri içeren kendi yapısıdır.)

3) İstanbul-Konstantinopolis, bütün yenilikleri ve bütün yabancı etkileri süzgeçten geçirir ve bunlara kendi özel damgasını vurduktan, kendi özel doğal coğrafyasının öngördüğü mekân beğenisinin izini kazıdıktan sonra yayar. İmparatorluğun bir başka kültür merkezi Aynaroz Dağı'dır; Aynaroz Dağı da aynı coğrafya içinde ve Doğu-Batı klasikçiliği ile Bizans klasikçilik karşıtlığı arasında benzer, ama elbette aynı olmayan bir denge içinde yer alır. Her iki merkez de sanat dilleri açısından yenilikçidir, oysa öteki merkezler –ister Türk ister Slav merkezler söz konusu olsun– bu yeniliklere direnç gösterirler. (Örneğin, Anadolu'nun ve Balkanların birçok merkezinde, camilerde, hatta Ortodoks manastırlarda, on beşinci yüzyıl başkentleri Bursa ve Edirne'de serpilmiş Osmanlı mimarisinin katı ve geometrik açıdan kalıpçı biçimlerinin bir izdüşümü vardır.)

4) Bizans teknikleri ve üslupları kendini yeniden gösterir, ama aynı zamanda Rum-Ortodoks manastır mimarisi klasik Türk-Osmanlı mimarisinin öğelerini ve biçimlerini yeniden keşfeder.

5) On sekizinci yüzyılda İstanbul-Konstantinopolis temsili olmayan bir şehirdir; simgesel ya da felsefi artalanı olmaksızın ve yalnızca çevrenin sunabileceği zevkler gözetilerek kurulmuştur. Bu şehir "Sadâbad"dır: Mutluluk diyarıdır, belki de bu adı taşıyan imparatorluk bahçelerinden daha da fazla. Bu, şehrin İmparatorluğun Batı kısmına yaydığı mimari anlatımın kendine özgülüğünü daha iyi açıklamaktadır, hatta bu tür biçimlerin daha tutucu bölgelerde uyandırdığı reddi de.

6) Öte yandan, yeniliğin içinde, *Osmanlı mimari anlayışının sürekliliği*'ne ilişkin katı öz varlığını sürdürür. Kentin yapılarının büyük biçim verici dizgeler yoluyla değil, yan yana koyulmuş özerk çekirdekler halinde kurulmasında ısrar edilmesi, bize bunu gösterir. İmaret ile mahalle, başka hücreleri değiştirmeye yeltenmeksizin ve onlar tarafından değiştirilmeksizin şehre entegre edilen kusursuz hücrelerdir. Öteki değişmez öğeler biçimseldir. Yalnızca birkaçından söz edeyim: Kubbeli merkezi mekân (dervişlerin dergâhlarında ve evlerde de çoğu zaman bir salon, kubbeli olmasa da, iki simetrik aksıyla ve tavanın iki boyutlu tasarımıyla mekânın merkeziliğini *taklit eder*); tanınabilir bir tarzla sıralanmış pencereleriyle cephe düzenlemeleri, hacimlerin heterojen sıralanışı ve neredeyse perspektif yokluğunu telafi etmek üzere ince bir duvarlar ve parmaklıklar çizgisiyle bir araya getirilmiş yapılar...

Böyle bir kavrayış ve bu tür değişmez öğeler varlığını sürdüreceği için, Osmanlı şehri kendi ve eski temel özelliklerden uzaklaşmaksızın her tür dış etkiyi bünyesine katacaktır.

İtalyancadan çeviren: Kemal Atakay

Zikr-i Dervişâne'den Divân Musikisine Kadar Osmanlılar Devrinde Semâ'ya Bir Bakış

JAMAL J. ELİAS

Erken dönem âlimlerinin semâ hakkındaki görüşleri

Erken dönem Sûfî şeyhlerinin semâ hakkında kullandıkları en ünlü ifade, Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/910) aittir. Başka yazarların yanı sıra Sarrâc da, "semâ yapmak için üç şeye, mekân, zamân ve ihvân'a gerek olduğu" [1] cümlesini, Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfeder. Bağdatlı Cüneyd'e göre, semâ için uygun bir yere, uygun bir zamana ve uygun arkadaşlara gerek vardır. Doğal olarak, aşırı derecede ağır başlı oluşu (*sahv*) ile ünlü olan Cüneyd, semâ dinlemenin fiziksel coşkusu içinde kaybolmakla suçlanamaz. Ancak Cüneyd'in içsel olarak vecde girdiği düşünülür, semâ sırasındaki sukûneti, durgunluğu hakkında kendisine soru sorulduğunda, *Kur'an-ı Kerim*'den alıntı yaparak, "Sen dağlara bakar da onları durgun görürsün. Oysa ki onlar, bulutların dolaştığı gibi dolaşmaktadır. Her şeyi güzel ve mükemmel yapan Allah'ın sanatıdır bu." * dediği aktarılır. [2]

İlk Sûfî düşünür ve şeyhlerinin, toplu zikir ayinleri ve semâ ayını gibi gözüktüğü için, zikir ve semâ arasında ayırım yapıp yapmadıkları açık değildir. Dolayısıyla, zikir hakkında yapılan birçok yorumun, semâ için de geçerli olduğunu öne sürebiliriz. Gerçekten de, bu makalenin daha ilerideki bölümlerinde göreceğimiz gibi, önemli bazı Mevlevî şeyhleri de zikir ve semâ'yı aynı şekilde değerlendiriyorlardı. Örneğin, ünlü Sûfî teorisyeni Alî Hucvîrî (ölüm yaklaşık 469/1076), eserinde Ebu Bekir Muhammed el-Vâsi-

* Çeviren Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk, *Kuran-ı Kerim*, Neml Suresi, 88. Ayet (İstanbul, Yeni Boyut, 1997).

ti'nin şöyle dediğini kaydetmektedir: "Allah'a zikrettiklerini anımsayanlar, zikrettiklerini unutanlardan çok daha düşüncesizdir".[1] Bu ifadenin, semâ'nın genel olarak anlaşıldığı biçimiyle, müzik dinlemek ve raks etmek gibi vecd hallerine göz yummakla kalmadığı, teşvik ettiğini de söyleyebiliriz.

Erken dönem Sûfî teorisyenleri, Sûfîliği ortodoks (doğru şeylere inanan) ve ortopraks (doğru şekilde davranan) bir yüzle tanıtma kaygısını taşıyorlardı. Sûfîliğin, şeriat âlimleri tarafından yorumlandığı biçimiyle İslam inançlarına uygun olduğunu göstermeye çalışıyorlardı. Bu ilk dönem Sûfîleri arasında, Sûfî inanç ve uygulamalarını yücelterek, daha geniş bir Müslüman kitlesine yaymak için el kitapları yazan, ünlü *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*'un yazarı Kalâbâzî çok önemli bir yer tutar. Kalâbâzî insanın Allah'ı anarken yani zikir yaparken kendinden geçmesinin, ediminin bilincinde olmasından daha iyi olduğu mesajını vermek için *Kur'an-ı Kerim* ve *Hadis-i Kudsî*'den de alıntılar yapar.

"Her şeyi unuttuğunda, Allah'ı hatırla" ifadesi, Allah'ın dışındaki her şeyi unuttuğun zaman, Allah'ı hatırladın, anlamına gelir yorumunu yapar.[4] Hz. Muhammed'in "Bir insan Allah'ı düşünmekle meşgul olduğundan, ona dua etmeyi unutuyorsa, o insana Allah'a istekte bulunanlardan çok daha soylu bir hediye ihsan edilir" hadisine de kitabında yer verir.[5] Kalâbâzî, özellikle semâ hakkında şu ifadeleri kullanır:

"Semâ, yaşanan manevî anın (hâl) yorgunluğundan sonra bir dinlence olduğu, manevî hâller (makâmât) yaşayan kişilerin ihya olması anlamına geldiği gibi, diğer şeylerle meşgul olan insanların bilinçlerini uyandırmanın da bir aracıdır. Semâ, insanın doğal özelliklerini dinlendirmenin diğer yöntemlerine tercih edilmelidir, çünkü insan ruhunun bu hâle yapışması veya orada istirahat etmesi mümkün değildir, çünkü bu hâl, Allah'ın iradesine göre gelir ve gider. Doğrudan manevî deneyimler yaşayan, vecde giren, kalplerine ilham gelen mistiklerin bu tür yardımlara ihtiyaçları yoktur, onlar kalplerini doğrudan ilham bahçesine nakletmenin araçlarına sahiptirler".[6]

Daha sonra Kalâbâzî, Bağdatlı Cüneyd'e atfettiği semâ tanımını verir:

"İki tür semâ vardır. Bir insan tipi vardır, söylenen sözleri dinler ve ondan bir ders çıkarır; bu tür insanlar kalpleriyle, seçici bir şekilde dinlerler. Diğer tip insan ise ruhun gıdası olan müziği dinler ve ruh gıdasını aldığı zaman, duruma uygun hâle ulaşır; vücudun yönetiminî bir kenara bırakır, bu esnada dinleyicide bir hareketlilik ve kargaşa gözlenir".[7]

Hem Hucvîrî hem de Kalâbâzî, semânın kullanımını, gelişkin veya yete-

nekli mistikler için gerekli olmayan, canlandırıcı bir öğe gibi değerlendiriyora benzemektedir. Bir başka deyişle, Tasavvuf yolunda olan kişinin bu yolda ilerlemesi için semâya ihtiyaç duyması, mistik yetenekten yoksun olduğu anlamına gelmektedir.

Tasavvufta semânın rolü, Sûfî şeyhleri ve bu konuda çalışan bilim adamlarının semâya yaklaşımı konusunda daha çok şey söylenebilir, ama bu konuyu, bu makalede ele almayacağız. Bunun yerine, Rusûhî Dede olarak da bilinen, Ankaralı İsmail Dede'nin bu konuda yazdıklarını inceleyeceğiz. Rusûhî Dede olarak bilinen bu Mevlevî Şeyhi'nin semânın rolü ve doğası hakkında yazdıkları, sadece Mevlevî gelenekleri üzerinde değil, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nda tasavvuf, İslam ve müzik arasındaki ilişki üzerinde de çok etkili olmuştur.

Rusûhi Dede ve Şârih-i Mesnevî Olarak da Bilinen Ankaralı İsmail Dede

Rusûhî Dede (ö. 1040/1631) Galata Mevlevihanesi'nde mesnevîhândı. Abdî Dede'nin ölümünden sonra, onun yerine Galata Mevlevihanesi'nin şeyhi oldu. Kendisinden sonra da yerine Âdem Dede (ö. 1063/1653) geçti. Rusûhî Dede, en çok, Mevlânâ'nın yedi ciltlik eseri *Mesnevî-i Mâ'nevî*'nin çevirisi ve Mesnevî yorumu ile ünlüdür. Bu eserini 1030/1621 yılında bitirmiştir. [8] Başka eserler de vermiştir, onun üzerine bir kitap yazan Dr. Erhan Yetik'in verdiği listede 40 tane eser bulunmaktadır. [9] Mesnevî yorumunun yanı sıra, diğer eserleri arasında *Minhâcü'l-fukarâ* ve *Risâle-i hüccetü's-semâ* da bulunmaktadır. [10]

Birçok önemli Mevlevî, ününe karşın Rusûhî Dede'nin bu saygıyı hak etmediği kanısındadır. Gölpınarlı, Rusûhî Dede'yi bir ilim adamı olarak beğenmiyor ve iddia ettiğinin aksine, Mevlânâ'nın düşüncesini tanımadığına inanıyordu. Gölpınarlı, Rusûhî Dede'nin Mevlânâ'nın *Fîhî mâ fîhî* adlı eserinin içeriği hakkında fazla bilgi sahibi olmadığı ve muhtemelen *Makâlât-ı Şems* adlı eserinin varlığından da habersiz olduğu düşüncesindeydi. Yenikapı tekkesinin şeyhi Sabûhî Dede'nin de, Rusûhî Dede'yi aşağı gördüğüne ilişkin bir sürü hikâye anlatılır. Rivayete göre, Sabûhî Dede, Rusûhî Dede'yi kastederek, "Nasılsa o yalancı [yedinci –e.n.] cildi şerhetmiş, fakat okutmaya kalkarsa gelir, kürsüsünü başına yıkarım" [11] demiştir.

İlim adamı ve mutasavvıf olarak vasıfları konusundaki bu çekincelere karşın, Rusûhî Dede'nin yazıları, daha sonraki Mevleviler üzerinde çok etkili

olmuştur. Kimi zaman *Minhâcü'z-zâkirîn* olarak da adlandırılan *Minhâcü'l-fukarâ* adlı eseri, Mevlevî semâ ayinini ayrıntılı bir biçimde anlattığı için özellikle önemli bir çalışmadır. Mevlevî ilim adamları tarafından, semâ üzerine yazılmış başka eserler de bulunmaktadır. Divâne Mehmed Çelebi'nin *İşârâtü'l-Beşârâ* adlı eseri, Köse Ahmed Dede ve Şeyh Gâlib'in Arapça eserleri, Abdü'l-Ganiyi Nablusî'nin *el-Ukûd el-lü'lüiyya fî tariyki sâdete'l-Mevleviyye* ve Şeyh Feyzullah'ın *İşârâtü'l Mevleviyye fî Ayîni'l Mevleviyye* adlı eseri bu çalışmalara örnek verilebilir. Ancak Rusûhî Dede'nin eseri, savunmaya yönelik ve özür diler üslûbuyla diğerlerinden ayrılır. Rusûhî Dede'nin, bu eserinde semânın meşruiyeti hakkında daha önceki bir eserine atıfta bulunmasa, *Minhâcü'l-fukarâ*, Mevlevîyye'nin şer'î bir tarikat olduğunu savunan diğer eserlerden çok az farklı olurdu. Atıfta bulunulan eser, *Risâle-i hüccetü's-semâ*'dır. [12] Daha önceki Sûfi eserlerine göre semâya farklı bir şekilde yaklaştığı, Mevlevî tarikatı üzerinde çok etkili olduğu için *Risâle-i hüccetü's-semâ* üzerinde durmak istiyorum. Eserin, semâ için mazeret veya özür olarak kullanılması, eserin bu şekilde kullanıldığına ilişkin kanıtlar, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mutasavvıfların yaptıkları dinî tartışmaların doğasını anlamak açısından önem taşır.

Hüccetü's-semâ Risalesi

Hüccetü's-semâ risalesinin metni, ilk olarak 1840 yılında Mısır'da basılmış, daha sonra Mısır'da bir kere daha yayımlanmış, iki kere de İstanbul'da basılmıştır. Eserin bu kadar çok kez yayımlanması, popülerliği hakkında bir fikir vermektedir. Metinde, Rusûhî Dede 1027/1618 kadar erken bir tarihte Mevlevîleri semâ, raks ve devrân yüzünden eleştirenlerin eleştirilerinden rahatsızlık duymaya başladığını ve bu kitabı üç bölümde yazmak zorunda kaldığını anlatmaktadır. [13] Rusûhî Dede'ye inanmak gerekirse *Hüccetü's-semâ*'nın yazımına 1037/1628 yılında, eser tamamlanmadan bir sene önce başlamıştır. Kitap yazmaya da öğrencileri, mutasavvıf olmayan kişilerin (ahl azzâhir) Mevlevî semâ ayini ve Mevlevîlerin, Mevlânâ'ya duydukları aşk ile raks etmesini, şeriat'a karşı ve kesinlikle yasak olduğu gerekçesiyle eleştirmesinden duyduğu kaygıyı paylaşınca karar vermiştir. Bu öğrenciler kendisine, Şeyh Ahmad ibn Mehmed ibn Mehmed et-Tûsî'ye atfedilen bir eser takdîm etmişler. Rusûhî Dede bu eseri, *Kur'an-ı Kerîm*, Hadis ve erken dönem mutasavvıfların semânın meşruiyeti konusunda içerdiği bilgiler açısından kapsamlı bulmuş, ancak eserin tekrarcı, gereksiz yere lafı uzatan ve

döngüsel bir mantıkla konuları ele alan bir üslûbu olduğunu düşündüğü için kısaltmaya ve daha kullanışlı bir hale getirmeye karar vermiş. Bu nedenle, hangi hususları kitabına alacak kadar önemli bulduğuna bakmak ilginç olacaktır.

Rusûhî Dede'nin incelemesi, *Hüccetü's-semâ* üç bölüme ayrılmıştır; birinci bölümde dans (raks), ikinci bölümde semânın şeriata uygunluğu, üçüncü bölümde de def çalma, dolayısıyla da genelde müzik enstrümanlarının kullanımı konusu ele alınmaktadır. Rusûhî Dede bu konuları inceleyen, erken dönem mutassavvıflarından alıntı yapmakta, diğer mutasavvıfların yapacağı gibi, birinci derecede önem taşıyan mutasavvıflar üzerinde durmaktadır: Ebu Hafs Umar es-Sühreverdî, Küşeyrî, Ebu Tâlib el-Mekkî ve Ebu Hamid el-Gazzâlî gibi. Ara sıra Mevlânâ'dan da alıntılar yapmasına karşın, bu alıntılar Şârih-i Mesnevî olarak tanınan birinden bekleneceği kadar çok değildir.

Raksın yol açtığı vecd halinin (tavâcüd) Müslümanlıkta yasak olmadığını savunurken, Sühreverdi'nin *Avârifü'l ma'ârif* adlı eserinden (15. ve 25. Bölüm) ve İbn Arabî'nin *Futûhât*'ından alıntı yapmaktadır. *Futûhât*'tan alıntı yaparken, Cüneyd-i Bağdâdî ile birlikte yolculuk eden bir kişinin de hikâyesini anlatmaktadır. Grup, Sina Dağı'na ulaştığı zaman Cüneyd, Kavvâleye (şarkı söyleyen kişi) şarkı söylemeye başlaması talimatını verir ve hepsi birden vecd içinde ilham bahçesine taşınırlar (tavâcadnâ). [14]

Rusûhî Dede'nin durumunda ilginç olan, eski şeyhlerden alıntı yapması, onlar hakkında kıssalar anlatması, peygamberin hadislerinden alıntı yapması değildir, tasavvufu mazur göstermeye çalışan çalışmalarda veya doktriner incelemelerde ve aslında tüm İslam dini eserlerinde bunlar sıkça görülen uygulamalardır. Kayda değer husus, dinsel uygulamalarda müzik ve dansın meşruiyetine ilişkin geçmiş kanıtlar sunması ve hatta kendi görüş açısına uyacak biçimde kanıtlar seçmesi de değildir. İlginç olan husus, Rusûhî Dede'nin elindeki bilgileri tartışmaya açık bir hale sokması, tezini "onlar yaptıysa, doğru olmalı!" temeli üzerine inşa etmesidir.

Tasavvuf metinlerinde raksın meşruiyetine ilişkin bir inceleme normal olarak, erken dönem Sûfilerin sözlerinden alıntı yaparak, raksın tanımı ile başlar, gene geçmişten gelen kanıtları kullanarak meşru ve gayrimeşru raks arasındaki farkı ortaya koyarak devam ederken, Rusûhî Dede sırayı değiştirmektedir. Ne yaptıklarını açıkça tanımlama zahmetine girmeden, Sühreverdi, Necmeddîn Dâye, İbn el-Fârîz, Küşeyrî ve Ebu Tâlib el-Mekkî gibi ünlü

mutassavıfların raks ettiklerini dolayısıyla, raksın yanlış olamayacağını söylemektedir. Daha sonra peygamberin raks eden bir grup Habeşi izlediğine ilişkin bir hadisten alıntı yapmakta ve 'peygamber insanları raks ederken izlemekten zevk almışsa, raks etmek yanlış olabilir mi?' sorusunu yöneltmektedir. Ancak bu noktaya geldikten sonra, Rusûhî Dede, raksın anlamını tartışmaya başlamakta ve sadece boşuna ve anlamsızca yapıldığında raksın kötü olduğunu, raksın iyi ve kötü olmasının niyete bağlı olduğunu söylemektedir.

Müzik, Raks ve Duygu

Rusûhî Dede'nin niyet hakkındaki analizine girmeden önce, semânın neden bir sorunsal oluşturduğu konusuna kısaca değinmek yararlı olabilir. Bütün okurların Mevlevî semâ ayininin görüntüsüne, özellikle devrânın kullanımı ve musikiye verilen öneme aşina olduğundan eminim. Hakikaten de, onyedinci yüzyıldan önce de, Mevleviler devrânın yapısını formel bir hale sokmuşlardı. Devrân yapısı içine divân müziğinin makamlarını ve usullerini kullanan musiki grubu benzeri müziksel bir öğe de dahil edilmişti. Önceden bestelenmiş, selâm denilen dört vokal parça, önceden bestelenmiş na'atlar, enstrümantal peşrev ve taksimleriyle Mevlevî semâ ayini, Ayin-i şerîf'in bir parçasıdır. Klasik Osmanlı musikisi formlarına aşırı bağlılıklarının yanı sıra, Mevleviler ney, rebab ve tanbur gibi bir dizi divân müziği enstrümanını da ayinlerinde kullanmaktadırlar.[15]

Mevlevî ayini, genellikle laik kültürle özdeşleştirilen saray müziği geleneğinden uzaklaşmaya, bu müzikle arasına mesafe koymaya çalışan diğer Sünnî tarikatların zikir ve semâ ayinlerinden çok farklıdır. İslam uygarlığının doğrudan vârisi olduğu Geç Antik dönem dünyasının felsefe ve estetik anlayışına kadar geriye götürülebilecek bir bakışla, İslamî dünya, seküler müziğin din açısından kabul edilebilirliği konusunda kararsız kalmıştır. El-Fârâbî gibi İslam felsefecileri müzik ve doğası konusundaki görüşlerinde büyük oranda Phytagoras ve Aristoteles gibi klasik filozofların düşüncelerinden etkilenmişlerdir. Müziğin, dinleyicinin ruh hali ve duyguları üzerinde doğrudan etkisi olduğuna inanmışlar, notaların değişik kombinasyonlarının farklı etkiler yarattığını ve müziğin insan duygularını kontrol edilemeyecek ölçüde harekete geçirebileceğini düşünmüşlerdi. Kontrol edilemeyen duygular, vücudun tam denetimine sahip olan, rasyonel ve ayık bir zihne dayanan felsefî idealin antî tezi olduğu için, İslam âlimlerinin çoğu, doğası

itibariyle açıkça dinî olmayan müzikten kaçınmanın yararlı olacağı görüşündeydi. Hatta bazı âlimler müziğin duyguları harekete geçirme yeteneğine karşı o kadar güvensizdi ki, her türlü müziği yasaklamaya çalışmışlardı.[16]

Müzik ve duygunun bu sorunlu durumu, Sûfî zikir çalışmalarının İslamî ibadetin meşru bir biçimini oluşturduğu tartışmasını da belirlemiştir. Bu konu, Mevlevîlerin müziği kullanım biçimi açıkça Osmanlı divân müziğine bağlı olduğu için, diğer Sünnî Sûfî tarikatlara kıyasla daha çok Mevleviler için bir sorun oluşturmaktadır. Rusûhî Dede'nin semâ tartışmasını, semâyı mazur göstermeye çalışan geleneksel Sûfî eserlerinde ele alınan konuların ötesinde genişletme eğilimi, bu bağlamda anlaşılabilir.

Rusûhî Dede müziğin meşru olup olmamasının tümüyle icra edilirken ve dinlenirkenki niyete bağlı olduğunu dile getirirken, müziğin bir tür vecd duygusu yarattığını inkâr etmez. Ancak, Gazzâli'ye dayanarak, tümünü meşru olarak değerlendirdiği çeşitli vecd türleri arasında ayırım yapar. İlki, bireyin hiçbir çaba sarfetmeden içine girdiği vecddir; ikinci tür ise çaba veya dışarıdan destek gerektiren vecd türüdür ki, Rusûhî Dede buna tavâcüd demektedir. Mevlevî semâsının amacı olan vecd türü, tavâcüd, Sûfî yolunun başında olanlar için çok faydalıdır. Rusûhî Dede'ye göre, tavâcüd halinde, birey vücudunu, muhtemelen İslamın yasakladığı raksı andırır bir biçimde hareket ettirmeye başlayabilir, ancak bu hareket, tümüyle meşru olan *harakat-i istihlal*'dir. İlginç bir biçimde, Rusûhî Dede, Sûfî yolunda ilerlemek için müziğin yardımına ihtiyaç duymanın ne anlama geldiği konusunu hiç ele almaz. Bu makalenin başlangıç kısmında ele alındığı gibi, erken dönem mutasavvıfları, dış yardıma gerek duymayı ruhsal açıdan geri kalmışlığın bir işareti olarak görüyorlardı.[17]

Rusûhî Dede'nin İslamî bağlamda, müzik, müzik enstrümanları ve müziğin icrasını mazur göstermeye çalıştığını gözden kaçırmamak gerekir. Bu bileşim olgusu, klasik dönem mutasavvıfları tarafından geniş bir biçimde ele alınmamıştır. Dolayısıyla en güçlü mazeretini bulmak için peygamberin hayatına geri döner ve *Hüccetü's-semâ* boyunca ve semâ konusunu işleyen bütün eserlerinde tekrar tekrar işlediği örneği bulur. Bu mazeret, peygamber ve Hz. Ayşe'nin beraber oturup, raks eden ve def çalan bir grup Habeşi izlediğini aktaran ünlü hadistir. Ebu Bekir onların yanına gelir, bu görüntüyü tasvip etmediği için, tam Habeşli gruba raksı ve müziği kesin diyeceği sırada, peygamber "Her halkın bir bayramı vardır, bu da bizimki" diyerek onu durdurur. peygamberin sadece müziği ve raksı hoş görmekle kalmayıp, aynı

zamanda Ebu Bekir'in icracıların faaliyetine son vermesini önleyerek, bu tür davranışları desteklediğini de ima etmesi, Rusûhî Dede ve Mevlevî tarikatı için, bu tavrı, bütün bağlamlarda meşru hale sokmaktadır. Rusûhî Dede, icraatın gerçekleştiği bağlamla ilgili değildir. İcraatın ibadetle ilgili olmaması, söz konusu Habeşlerin Müslüman olup olmadığının açık olmaması da Rusûhî Dede için sorun oluşturmaz.

Bu husus bizi, Peygamber'in, ikbal görmüş Müslümanlar tarafından nasıl algılandığı gibi daha geniş kapsamlı bir tartışmaya götürür. Peygamberlik makamının Hz. Muhammed'in hayatının her bölümüne yansıdığı ve hayatında laik anlar olmadığı öne sürülebilir. Dolayısıyla, Peygamber'in sadece karısıyla güzel vakit geçirmek üzere dışarı gezmeye çıkıp müzik dinlemesi düşünülemez. Hakikaten de, Peygamber'e ilişkin hiçbir şeyin seküler olmadığı görüşü, Sünnet kavramının ve sünnetin şeriatla olan ilişkisinin altında yatan düşüncenin ta kendisidir.

Burada, müziğin kullanımını mazur göstermeye çalışan Sûfî eserlerinin, Sünnî Sûfî tarikatlarıyla, vecd ya da tavâccüde sokmak için müzik kullanımının da Sünnî tarikatlar arasında, Mevlevilikle sınırlı olmadığını vurgulamak istiyorum. Bektaşîler ve İran'daki Şiî tarikatlarda, klasik ve saray müziği de dahil olmak üzere müziğin kullanımı üzerine çok şey yazılmıştır. Müziği mazur göstermek için yazılan bildiğim en kapsamlı eser Hüseyin Haydar Hânî'nin yazdığı *Semâ-i 'ârifân*'dır. 1955 yılında Tahran'da basılan eser yaklaşık 600 sayfadır. Sünnî tarikatlara dönmek gerekirse, Belucistan'ın Guati müzisyenleri, Çiştîlerin meşhur Kavvâlisi, Sünnî tarikatları arasında semâda müziğin formel kullanım biçimlerine örnektir. Ayrıca bazı Kâdirî gruplarında da, müzik ve zikirde formel vücut hareketleri kullanılmaktadır.

Ancak Mevleviler, birçok açıdan diğer Sünnî tarikatlarından farklıdır: Çiştî Kavvâlisi ve Guati musikisinde (Kuzey Afrika ve Bengal'deki diğer örneklerinde olduğu gibi) müzik icra edilirken, Peygamber'i öven dinî şiirler (naatlar) kullanılmaktadır. Bu şiirler şarkı olarak söylenmese bile, her perde belli bir dinî kompozisyonla bağlantılıdır. Daha da önemlisi, Kavvâlî formunun, hafif klasik Hint şarkı formu, hiyâl ile sıkı sıkıya bağlantılı olması, dolayısıyla klasik (yani seküler) müzik geleneğiyle açıkça ilişkili olmasına karşın, Kavvâlî, müzik enstrümanlarının kullanımı ve musiki yapısı itibariyle hiyâl veya başka bir seküler müzik formu veya başka bir müzik biçimiyle karıştırılamayacak kadar net bir şekilde, dinî bir müzik formudur. Buna karşın Mevlevî semâsının musiki repertuarı, teorik düzeyde tam olarak Os-

manlı saray veya klasik müzik geleneği içine oturmaktadır; Osmanlı musiki çevrelerinde Mevlevîyenin önemi düşünülürse, bu benzerliğin ne kadar bariz olduğu da anlaşılır. Ayrıca hareketlerin İslamî kültür ve Osmanlı kültüründeki yeri konusunda belli bir duyarlılık geliştirmemiş bir kişi için, formel bir koreografiyle saptanmış vücut hareketleriyle dansı andıran, Mevlevî devrânının diğer Sünnî tarikatlarda bir benzeri yoktur. Bu nedenle de semâ diğer Sünnî Sûfî ibadet biçimlerinden büyük bir farklılık arz etmekte ve Osmanlı dünyasının İslamî uygarlığa benzersiz katkısını oluşturmaktadır. Bu katkı, Rusûhî Dede'nin semânın meşruiyetini savunmak için yaratıcı ve büyük ölçüde daha önce örneği olmayan yaratıcı araçlar kullanmasına yol açmıştır.

İngilizceden çeviren: İdil Eser

Notlar

1 Ebu Nasr es-Sarrâc, *Kitâbü'l-luma' fi't-tasavvuf*, Leiden, E.J. Brill, 1914, s.186.
2 Sarrâc, *a.g.e.*, s.92.
3 Ebu'l-Hasan 'Ali ibn 'Osmân el Cüllâbî el-Hucvîrî, *Kashf al-Mahjúb of Al-Hujwiri: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, Londra, Luzac, 1911, yeniden basım, 1976, s.154-55.
4 Ebu Bekr el-Kalâbâzi, *et-Taarruf li Mezhebi ehli't-tasavvuf*; *The Doctrine of the Sûfîs*, İngilizceye çev. A. J. Arberry, Cambridge: Cambridge University Press, 1935, s.95.
5 Kalâbâzi, *y.a.g.e.*, s.96.
6 Kalâbâzi, *y.a.g.e.*, s.166.
7 Kalâbâzi, *y.a.g.e.*, s.167.
8 M. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, c.3, s.817.
9 Erhan Yetik, *İsmail-i Ankaravî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul, İşaret, 1992.
10 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevilik*, İstanbul, İnkılâp ve Aka, İkinci Basım, 1983. Bu eserler üzerine bir yorum için bkz. s.192.
11 Gölpınarlı, *y.a.g.e.*, s.143.
12 *Minhâcü'l-fukarâ*, Bulak, New York Public Library, OPG 91-9342, s.61.
13 Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa., no.395, s.1b.
14 *Hüccetü's-semâ*, s.12-13.
15 Walter Feldman, "Musical Genres and Zikr", *The Dervish Lodge*, ed. Raymond Lifchez, Berkeley, California, 1992. Ayinler konusunda bir inceleme için başka eserlerin yanı sıra bkz. Sadettin Nüzhet Ergün, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul, 1943.
16 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Jean During, *Musique et mystique dans les tradition de l'Iran*, Paris, 1989, ve Bahriye Üçok, "İslam'da Musiki Üzerine", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1966), s.83-93.
17 *Hüccetü's-semâ*, s.9.

Herkesin "Osmanlı"sı Kendine

AHMET TURAN ALKAN

Tarihe dair herhangi bir meselenin nasıl anlaşılması gerektiği, daima felsefî bir problemdir. Tarih bilgisi daima "konuşturulmaya" ve "yorum"a muhtaçtır; tarih bir "anlama" alanıdır. Bize ilk elde kolayca anlaşılır gibi görünen sebepler ve sonuçlar bile bizden hep daha fazlasını talep ederler. Tarihî bir hâdiseyi, dönemi veya şahsı anlamaya çalışmak, o şeyin daima yeniden inşâsını ve kurgulanmasını gerektirir. Bu iş için harcanması gereken emeğin ciddiyet boyutu, en azından bir tarih piyesini sahneye koyan yönetmenin karşılaşması muhtemel müşkülleri zihinde canlandırılarak tasavvur edilebilir; kaldı ki sanat eserlerinin gerçeğe mutabık kalmak gibi bir usûl şartı da yoktur.

Tarih yazanlar "seçerler" ve seçmek daima sübjektif kalmaya mahkûm bir kriterdir. Tarih okuyucusu adına geçmiş zamandan cereyan etmiş sayısız ayrıntı karşısında çaresiz kalan tarih yazıcısı seçmeye mecburdur; doğrusu bu pek kahırlandırıcı bir seçim zaruretidir; evvelâ "vesikaya rabtolunmuş" şeyleri seçmek zorundadır; ikinci planda askerî, sosyal veya siyâsî önem kriteri tarih yazıcısının elini-kolunu bağlar. Daha sonra araştırmanın hudutlarını ve istikametini tâyin eden teorik çerçeve, yeni bir seçim zaruretini ortaya çıkarır; son safhada ise varlığı bilinen veya hissedilen ama ulaşılamayan kaynaklar, tabii bir tarzda diskalifiye edilen, yani seçilen şeyler listesinde yerini alır.

Tarihçi vesikaları inceler, sınıflandırır, benzer olguları yanyana koyar, sebep-sonuç ilişkilerini kurmaya çalışır ve aradaki boşlukları işaretler; üzülerek belirtmelidir ki bu süreç, sadece tarih disiplininde değil, diğer ilim dal-

larında da kusursuz işleyebilen bir usûl süreci değildir. Vesika ile onu konuşturması veya yorumlaması beklenen uzman arasındaki "empatik aura" nâdiren mükemmel bir seviyede tezâhür edecektir. Usülde "dış tenkid" dediğimiz, vesikasının fizikî sıhhatini irdeleyen tenkid süreci bir yana, "yazı" ile o yazıdaki "anlam" arasındaki müşküller, tarihin en problematik alanlarından birini teşkil eder. Neticede gruplar halinde tasnif edilen, ve sebep-sonuç bağına göre sıraya konulan vesikaların yorumlanmasına geçilir; usûl açısından ne kadar kusursuz olsa da her yorum, sonuç itibariyle bir yorumdur. Bir rekonstrüksiyon denemesi ve bir yorumdur; gerçeği asla ikame edemez bu tabiatiyle tarih ümit kırıcı olanın, hattâ imkânsızın disiplinidir.

Bu noktadan sonra söz konusu tarih etüdü, okuyucunun karşısına çıkar. Meslekten bir tarihçi olsa bile okuyucunun, okuduğu metinle arasında hâsıl olması beklenen anlam bağı da problematiktir. "Ben ne söyledim sen ne anladın garib efsânedir / Cenâb-ı vâcibü'l-idrâk müzdâd eylesin i'zânını" derecesinde mâlul olmasa bile, metinle anlam arasındaki bağıntı müşkülleri, tarih bilgisinin tüketici halkasındaki son kişiyi kaplamaktadır; "kitapları dolduran senin gönlün" diyen düşünürümüz haksız değildir.

Her ilim dalı, kendine ürkütücü, caydırıcı ve hiç olmazsa saygı uyandırıcı bir "nizâmiye" revâkı inşâ etmek refleksinden kurtulamamıştır. Tarih bilgisinin "nizâmiye"si, bu genel kabûlün üstüne mayınlı bölgeler, dikenli teller, İtalyan çukurları ve makineli tüfek yuvaları gibi güvenlik artırıcı öğelerle ilaveten tahkim edilmek istense bile aslında rastgele bir bulvar kavşağında, rastgele bir yaya geçidi kadar umûma açık bir görüntü sergilemekten kurtulamıyor. Çünkü tarih, geçmişin bilgisidir ve alelumûm herkeste bir geçmiş bilgisi vardır. Terence'e atfedilen, "ben insanım ve insani olan hiçbir şey bana yabancı değildir" sözü, hiçbir ilim dalı için tarihten daha cesaretlendirici bir muhtevâ taşımaz. Kıraathanelerin mermer tavla masalarından akademi kürsülerine, köşe minderlerinden arşivlerin küf kokulu loş dehlizlerine kadar tarih, herkese hitap eden ve herkesin anlayabildiği bir ihtisas dalıdır; biraz mukaddes kitapları andırır ve mukaddes kitapların çoğunlukla tarih meselleriyle konuşması sebepsiz değildir.

Tarih Bir İnanç Alanıdır; Osmanlı Tarihi Kezâ!

Kuruluşunun 700. yılı dolasıyla Osmanlı vâkıası üzerinde yoğun dikkatler geliştirme çabasını takdirle karşılamalıyız; ne var ki bu iyiniyet gösterisinin neticede, Osmanlı hakkındaki önyargıları pekiştirmek gibi eski bir istas-

yonda duraklamasından endişe edilmelidir. Konu, "Bizans'ın 1500. yılı" veya "2000. yılında Kartaca" olsaydı, bu "anlama" faaliyetinin başlangıcında Türk kamuoyunun daha şanslı olduğunu düşünebilirdik; ama konu "Osmanlı"; Osmanlı ile bugün onu anlamak durumunda olan kuşaklar arasında önemli bir iletişim probleminin bulunduğunu zannediyorum. Bu anlama faaliyeti esnasında ihtiyaç duyabileceğimiz bütün temel araç ve kavramların, 76 yıllık Cumhuriyet tarihimiz müddetince ideolojik bir "sterilizasyon"a tâbi tutulmuş olması, bizim için büyük bir handikap teşkil ediyor. Osmanlı devlet nizâmı içinde "din"in yerini belirlemek, erbâbı için dahi nice istisnâ ve kendine mahsus özellikleriyle kompleks bir ilişkiler yumağı teşkil ederken medyatik dilde "şeriat" kavramının ancak hakaret belirtmeye yarayan bir tek anlamlılığa dönüştürülmesini hatırlayalım; Türkiye'de laikliğin egemen olmasını isteyen ve sayıca hiç de az olmayan mühim bir kitle, "din"i, devlet hayatından ve kamu alanlarından behemahal uzak tutulması gereken bir "ârıza" gibi gördüğü andan itibaren yakın ve uzak tarihini "anlama" vâsıtalarından belki de en önemlisini gönüllü olarak terk etmiş olmaktadır. Buna mukabil "din" olgusuna karşı en azından "ilmî mesâfe"sini koruyabilmeyi başarmış herhangi bir ecnebi ilim adamı için Osmanlı, gerekli ilmî gayretin gösterilmesi halinde "anlama" alanı içine kolayca girivermektedir. Din hakkındaki ilmî dikkatleri ve ihtisas bilgisini, bütün empatik hassalarla birlikte ilâhiyat fakültelerine devreden ve şahıs ölçeğinde "laik" olduğunu ileri sürebilen bir kavrayışın sahipleri için Osmanlı vâkıası artık bütünüyle bir "tersine imân" alanı haline gelmiş olur.

Bundan yüz yıl önce yaşamış bir Osmanlı entelektüelinin hatıra defterini, seksen sene önce yayımlanmış bir mahallî gazete nüshasını, hattâ sıradan bir Osmanlı tebâsının bir aile fotoğrafı arkasına çiziktirdiği birkaç satırlık notu okumak ve bundan daha önemli olmak üzere okuduğu metne "nüfûz etmek", günümüzde artık ihtisas bilgisi isteyen bir hüner halini almış bulunuyor. Güçlük, sadece 1928 yılında harf inkılâbı yaparak alfabe değiştirmiş olmamızdan kaynaklanmıyor; câfî neticeler itibariyle bugünün yaşayan Türkleri, yüz yıl önce yaşayan Türklerden farklılaştırılmış bir dil konuşuyorlar; daha fakir bir dille konuşuyorlar ve şüphesiz daha kakofonik seslere teslim olmuş bir dille konuşuyorlar; bu gerçeği bir noktaya kadar makulleştirmek mümkün ama kendilerinden bir asır önce yaşamış insanların diline karşı ideolojik önyargılarla beslenen bir antipati duymak, onları aslında kendilerinden önce yaşamış insanları "anlama" imkânından mahrum bırakıyor.

Bu iki mühim algı noksanına hâlâ etkisini sürdüren bir "kültür çatışması"nı da ilâve etmeliyiz: Tanzimat asrında kendini gösteren Batılılaşma cereyanı ile başlayan bu kültür çatışması, Cumhuriyet rejiminin kendini daha belirgin ve kontrast çizgilerle izah etmek isteyen Batılı kültür politikaları ile desteklenince, hiç de tabii ve makûl görünmeyen bir geleneksel kültür-asrî (Batılı) kültür dikotomisine dönüştü. Geleneksel kültür, inkılâp kadroları tarafından "tarih ârızası", mutlaka izâle edilmesi gereken bir tortu ve hattâ giderek Cumhuriyet aleyhtarı bir kültür aurası olarak takdim edildiğinde, günün birinde geleneksel kültürün tarihi anlama ve yorumlama çabalarında gerekecek bir birikim teşkil edebileceği hususu da yerle bir edilmiş oluyordu: Türkiye'de devlet eliyle kurulan ilk Türk Musikisi Konservatuarının henüz 1976 tarihinde faaliyete geçmiş olması, buna çok tipik bir misâldir. Geleneksel kültür taraftarlarının buna mukabil geliştirdiği tepki, sadece kültürel tepki olmakla kalmadığı gibi, tez zamanda ideolojik bir muhtevaya bürünmekte gecikmedi. Bundan sadece bir yıl önce Devlet başkanının, bir senfoni orkestrasının verdiği konserde, maestro kürsüsünün önünde seyircilere dönerek, "İşte çağdaş Türkiye bu" nitelemesinde bulunması, nahak yere zuhur eden kültür çatışmasının ne derece irrasyonel irtifâ kaybına sebep olduğunu açıkça gösteriyor.

Dili, dini ve kültürel unsurları "sterilize" edilen bir tarih olgusunun anlaşılması, sadece okur-yazarlar için değil, bizâtihi işin mütehassısları için bile vahim bir handikap teşkil ediyor bugün. Osmanlı vâkıası ile sağlıklı bir temas sağlamak isteyenler için ilk elde "hissî alâka"dan gayri iletişim vâsıtası bulunamıyor.

"Hissî alâka" deyip geçmiyorum; erbâbı bilir ki, tarih usûlünün gerektirdiği bütün teknik lâzımeye itaat ettikten sonra sadece "hissî alâka" yardımıyla anlaşılabilecek ayrıntılar da vardır ve bu ayrıntılar bazen esası kavrayacak derecede geniş kapsamda tecellî edebilir. Tarihçiler, "saymalı değil, tartmalı!" ölçüsüne itibar ederler; "tartmak", genellikle saymak işleminden farklı sonuçlar verir; doğrudan doğruya anlamak veya yorumlamakla ilgili bir zihnî kabiliyettir. Türkiye'de tarih anabilim dalıyla akademik seviyede ilgilenen kişilerin ezici bir çoğunluk itibariyle "muhafazakâr" veya geleneksel kültürle irtibâtını kesmemiş nitelikler taşıması şüphesiz tesâdüf değildir. Muhafazakâr bakış açısı, tek başına "iyi tarihçi" olmak için elbette yeterli bir karîne sayılmaz ama tek başına bir faktör olarak ele alındığında bir tarihçiye "Primus inter pares" (eşitler arasında birinci) avantajını sağlayabilir.

Vaktiyle bir tarihçimiz, "Niçin hep sağcılardan tarihçi çıkıyor da solcular tarihe aynı derecede ilgi duymuyorlar?" sualini irdelerken aynı olguyu işaret ediyordu.

Tarihin bir inanç alanı haline getirilmesi, "millî devlet"lerin yükseliş sürecinde sadece Türklere mahsus bir olgu teşkil etmez; benzerleri vardır ama Türkler için Osmanlı tarihinin bir inanç alanı haline getirilmesi, yukarda izah etmeye çalıştığım sebepler yüzünden neredeyse kaçınılmazdı.

Neye Değil, Nereden Baktığınız da Önemli

İşin tabiatından ileri gelen müşküllerin haricinde, resmî ideolojinin tarihî olguları sterilizasyon işleminden geçirerek Cumhuriyet nizâmını muhtemel meydan okumalara karşı güçlendirme gayretine girişmesi, Osmanlı tarihini çok problemli bir inanç alanı haline getirdi; ifratla tefrit arasında dengesizleşen "tartma" kabiliyeti yüzünden Osmanlı tarihinde beyaz ve siyah inanç bölgeleri oluşturuldu. Resmî ideolojinin vehimli bir hâletle karartığı mıntıkalar, müdafaacıların gayretiyle hiç gri alan bırakmamak kaydıyla beyaza "badana" edildi.

İşin ilginç tarafı, aynı "ifrat-tefrit" aykırılığının Osmanlı tarihiyle mahdud kalmayarak Cumhuriyet tarihine de bulaşmış olmasıdır. Meselâ ifratçı zümre, Mustafa Kemal Paşa'nın 31 Mart Vak'asındaki rolünü abartarak onu neredeyse Hareket Ordusu'nun yegâne erkân-ı harbi olarak takdim ederken tefritçiler bu abartmayı boşa çıkarmak maksadıyla Hareket Ordusu'nun "muhtelit" muhteviyatına vurgu yaparak karşı atak geliştirmişlerdir; ifratçılara göre Mustafa Kemal Paşa'nın 9. Ordu Müfettişi sıfatıyla Samsun'a hareket etmesi, tamamen kendi inisiyatifinden ilham alan ve bu yüzden "Millî Mücâdele"nin ilk adımı sayılması gereken bir kudsiyet taşır, oysa ki tefritçiler, Mustafa Kemal Paşa'nın Vahidettin tarafından tevcih edilmiş "vatanı kurtarma" vazifesiyle Samsun'a gönderildiğini düşünürler. İfratçılar, Mustafa Kemal Paşa'ya, "Carlyle"ın kahraman misyonunu izâfe ederek, "o olmasaydı, Millî Mücâdele de olmazdı" görüşünü tâlim ederken tefritçiler, "o olmasaydı başkası olurdu" demeye getirirler. Bu kabil hadiseleri, Cumhuriyet tarihinin bütün ana başlıklarına yayarak bir "ifrat-tefrit" listesi tanzim etmek mümkündür; tarihî hadiselerin etrafında bu tip kamplaşmaların neticede "hakikat duygusu"nu zedelediğini söyleyebiliriz.

Osmanlı tarihi söz konusu olduğunda ihtilâf listesi daha kabarır: İfratçılara göre Osmanlılar dine dayalı bir devlet kurmuşlar, devlet başkanlığını

Osmanlı sülâlesine tahsis edip tez zamanda monarşiyi mutlaklaştırarak keyfî yönetime kaymışlardır; devşirmeleri kapıkulu ocağına kabul etmekte Türkmen aristokrasisinin sukuutuna yol açmışlar, bütün servet dolaşımını devlet kontrolünde tutarak ticaret ve sanayi sermayesinin temerküzünü engellemişler; Türklük bilincini hiçe sayarak yabancı kadınlarla evlenmişler, yüksek devlet hizmetlerini ecnebi asıllılara teslim etmişler; denizciliğe önem vermemişler; yargı, yönetim, eğitim ve ilim hayatını medresenin inhisarına bırakmışlar; bürokrasinin gereğinden fazla büyümesini seyretmekle yetinmişler, çağdaş ilim ve teknolojiyi izlemekte ihmâlkâr davranarak bunun yerine hurâfe ve dinî itikadlarla iş görmeyi tercih etmişler; reaya ve yönetici zümrenin birbirinden farklı sınıflar haline gelmesini tercih ederek baskı yönetiminden vazgeçmemişler; saray ve zâdegân çevresinde farklı bir dil ve ideoloji geliştirerek halk yığınlarını asker ve vergi kaynağı olarak görmüşler ve hâsılı yanlış üstüne yanlış yapmışlardı. Bu yanlışlar listesinde siyâsî hatâlar da yer almaktadır ama ilk elde akla gelen kalemlerden müteşekkil bu "seyyiât"ın hemen tamamı, siyâsî olmaktan çok evvel bir "zihnî duruş yeri" olarak dikkat çekmektedir.

Her Nevi "Apology" Peşin Yenilgidir

Hayli zamandır ülkemizde tarihçilik, yanlışların yerine doğruları ikame etmek tarzında icrâ ediliyor; ilk bakışta yanlışın yerine doğruyu koymak mâsum bir niyet olmaktan da öte, elbette doğrunun ta kendisi gibi görünüyorsa, yanlışları düzeltmenin aynı zamanda "apology", yâni bir nevi özür mânâsına gelen müdafaa anlamı taşıdığı gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim 700. yıl münasebetiyle yapılan yayınların çok büyük bir kısmında bu apolojik gayret, bâriz tarzda görünüyor.

Müdafaa üzerine kurulan tarih etüdleri (ki buna eski lisânla "teemmül", iyice etraflıca düşünme demek daha doğru olur), neticede hangi safhaya ulaşmış olursa olsun apoloji olmak niteliğinden kurtulamıyor; zirâ hakkındaki yanlışlıkları tashihe kalkışılan şey, bir süre sonra müdafaa olunan şey haline geliyor; müdafaa gayretinin bir safhadan sonra müdafaa olunan şeyle aynılaşması kaçınılmazlaşıyor. Genç akademisyenlerin başına sıkça gelen bir tehlikedir bu; aylar boyunca aynı odak etrafında okuyan, araştıran, düşünen ve yazan araştırmacı, denetimsiz kaldığı anda kendisinin o konu hakkında "taraf" olmaya başladığını çoğunlukla fark edemez.

Bu noktaya erişmiş olan müdafaa gayreti, "anlama" sathını puslandırdı-

ğı için aslında "aleyhte önyargı" kadar risklidir. 700. Yıl faaliyetlerinin, saydığım gerekçelerle lehte veya aleyhte tavır alan herkes için bir "tecdîd-i imân ve nikâh" ameliyesinden ibaret kalmasından endişe ediyorum.

Hakikat; Kime ve Niçin Gerekli?

Meseleyi bir açmaz olarak masaya koyduğumun farkındayım; tarih bilgisi, yanlış anlaşılmış bile olsa kullanışlıdır; doğruluğu şüphe götürür bilgi üzerine bile tarih spekülasyonu yapmak ve ondan sonuç çıkarmak daima mümkündür ve aded itibariyle tarih spekülasyonları genellikle bu cinstendir. Ne var ki tarih spekülasyonu yapmak, sadece mütehassısların inhisarında bulunmuyor; hemen her insan, farklı kalitede olsa bile tarih bilgisi kullanır ve hattâ bu bilgi üzerine bir dünya görüşü inşâ eder. Tarih hakkında konuşurken, tarih bilgisinin bu tabiatını gözden ırak tutmamak gerekir. İşte bu yüzden her seviyede tarih tartışmaları hemen her yerde nihai sonuca vâsıl olamadan yarım kalmaya mahkûm görünüyor zirâ tarih bilgisi, dünü anlamak ve yorumlamaktan ziyade bugünü ve yarını istikametlendiren (oriente eden) bir kullanışlılık değerine sahip bulunuyor; öyleyse tarih bilgisi daima bugün ve yarınla ilgili tahminleri, tasavvurları, niyetleri ve beklentileri meşrûlaştırma aracı olarak revaç bulacaktır.

Tarih usûlü "hakikat"in peşindedir ve esasen her ilim, hakikatin kendi parseline düşen kısmına eğilerek bir hakikat bütünlüğü inşâ etmek dâvâsındadır. Bu noktada mesele, insanla hakikat arasındaki ilişkinin tabiatına bağlı gibi görünüyor: Hakikat, kime, niçin lâzım? İrâdemizin dışında teşekkül etmiş hakikatin bizatihi kendisiyle temas etmek ve onunla yüzleşmek yerine, hakikatin yerine ikame edilmiş genel kabuller, önyargılar, aksiyomlar ve hâsılı "Köroğlu gözün körolsun" mantığıyla paylaşılan geçici doğrular, ideolojik "credo"lar tüketime hazır dururken hakikatin uzun, yorucu, pahalı ve ömür törpüsü mâliyeti kime câzip görünebilir ki?

Belki başta sormalıydık; hakikat kime, niçin lâzım? Bedelini ödemeye hazır olmayanlar için sayısız ikame edilmiş, konfeksiyon hakikat türevleri tüketime sunulmuşken, hakikatin bizatihi kendisine ulaşmak için tehlikelerle dolu bir serüvene tek başına atılmanın câzibesi nedir?

...

Herkesin "Osmanlı"sı kendine...

"İdeal 'Osmanlı' Yok"

AÇIKOTURUM

Mehmet Genç, Ekrem Işın, Cornell Fleischer,
Mete Tunçay, Hilmi Yavuz, Nuray Mert

Yöneten: İlber Ortaylı

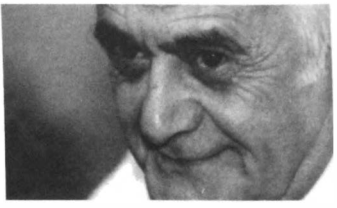
İlber Ortaylı: Bu sene Osmanlı Devleti'nin 700. kuruluş yıldönümü resmi olarak tespit edilmiş ve bir törenle bu kutlamalar başlamıştır. Kutlamalar; sanatsal faaliyetler, akademik faaliyetler, yayın ve kısa süreli eğitim faaliyetleri olarak tespit edildi. İşi yüklenenler en başta UNESCO'dur. Türkiye 700. yıl için UNESCO'ya müracaat etmiştir. UNESCO genelde bu tür müracaatları sessiz sedasız kabul eder. Bunu da kabul edecekken Ermenistan ve Yunanistan gibi bazı komşu ülkelerin itirazıyla bir tıkanma olmuştur ve sonuçta garip bir kutlama başlığı tespit edilmiştir: "Osmanlı Kültürünün 700. Yıl Dönümü".

Aslında bu kutlamalara itiraz eden ülkelerden de birtakım bilginler, sanatçılar katılacaklardır. Bizim sorunumuz bu değil. "Osmanlı Devleti'nin 700. yılını anmak ya da kutlamak" gibi bir ifade Türk kamuoyunda da tartışılmıştır. "Biz niye bunu kutluyoruz, ne alakamız var?" denmiştir. "Acaba Cumhuriyet'e karşı reaksiyoner bir davranış mıdır?" diye değerlendirilmiştir. Bir kısmı da "Biz Osmanlıyız, niye kutlamayacakmışız!" demiştir.

Onun için bugün sadece tarihçileri değil, ülkemizde felsefe, İslam felsefesi, siyasetbilimi, Cumhuriyet tarihi gibi dallarda isim yapmış uzmanlarımızı da bir araya getirdik. Ayrıca yabancı Türkolog, Osmanlı uzmanların-

dan da en tarafsız bir ülkeden, ABD Chicago Üniversitesi'nden meslektaşımız Cornell Fleischer'i çağırdık.

Bugün yedi kişi tartışacağız; "Osmanlı" olgusunu nasıl değerlendiriyoruz, nasıl bakıyoruz "Osmanlı"ya? Müsaadenizle ilk sözü aramızda 'duayen' durumunda olan Mehmet Genç'e veriyorum. Buyurun...



Mehmet Genç: Teşekkür ederim. "Ol mâhiler ki derya içredir, deryayı bilmezler" fehvasınca aşağı yukarı otuz yılı aşkın bir süredir Osmanlı tarihiyle uğraşıyor olmak, onun hakkında böyle kısa, derli toplu bir konuşma için hiç de uygun bir konum değildir, takdir edersiniz.

Osmanlı Devleti'ne bugün nasıl bakıyoruz? Bence kutlamalarla ilgili tartışmalara girmeden konuya kuş bakışı bakmak gerekir. Osmanlı Devleti'nin 700 yıl önce teşekkül ettiğine dair bir kanaat birliği var. Yine bugün yaşamadığına ilişkin de bir kanaat birliği var. Genellikle kabul edildiğine göre Osmanlı bu yüzyılın ilk çeyreğinde sona ermiştir. Yani son 76 yılı çıkarırsak 624 yıl fiilen hayat sürmüş olan bir devletin 700. doğum yılını kutluyoruz.

Osmanlı Devleti, doğduğu bölgede kendisine takaddüm eden büyük siyasî organizasyonlarla birlikte tarihin bildiği nadir büyük siyasî yapılar arasındadır. Bulunduğu bölgede Roma, Bizans, Sasanî, Abbasîler gibi büyük imparatorlukları izlemiş bir yapıdır. Bunlarla kıyaslanması önemlidir bence. Hâkim olduğu saha ve ömrünün uzunluğuna bakıldığında başta gelenler arasındadır. Roma'dan biraz daha dar sınırlara sahip, Bizans'tan biraz daha kısa ömürlü. Demek ki, saha ve ömür bakımından bu dörtlü içinde ikinci gelen bir yapı.

Fakat biraz derinine indiğimiz zaman daha değişik özelliklerle karşılaşacağımızı söyleyebiliriz. Roma'nın, Bizans'ın hatta Sasanî ve Abbasîler'in sona erişleri ile Osmanlı'nın sona erişini mukayese edersek, Osmanlı'nın müstesna bir özelliğiyle karşılaşırız. Söylediğimiz imparatorlukların hepsi sanayi öncesi dünyanın imparatorluklarıydı. Bunların sona ermeleri çevrelerinde çok radikal değişikliklerle karşılaşmadan olmuştur. Osmanlı Devleti ise dünya tarihini ikiye bölen büyük bir değişikliğin yaklaşık iki yüz yıllık

baskısına direnebilmiştir. Bu, Osmanlı Devleti'nin bugün anlaşılması güç bir hayatiyeti, dinamizmi içerdiğini gösteriyor.

Osmanlı Devleti'nin bence iki önemli problematiği vardır. Bunlardan biri, çok uzun bir süre, çok karmaşık bir dünyada siyasî birliğini, varlığını sürdürmüş olmasıdır. Önemli bir problematiktir bu. İkincisi ise, Batı'da büyük değişikliğe bu kadar uzun süre direnebilmesi, bu değişime katılmadan bunu başarmasıdır. Batı'daki modern iktisadî büyümeye Osmanlı Devleti katılmamıştır. Bu, henüz çözemediğimiz derin çizgileri, layıkı ile analiz edemediğimiz yapısal özellikleriyle ilgilidir.

Cumhuriyet'le bağlantısını bu noktada kurmama müsaade etmenizi rica ederim. "Osmanlı Devleti, Cumhuriyet'in devam ettirdiği bir devlet miydi?" tartışmalarının bir manzarası şudur. Halk aynıdır, vatan aynıdır, bayrak aynıdır. Peki, değişen nedir? Buna rağmen tartışılmasının temelinde çok derin, radikal değerler değişimi vardır.

Ben, iktisat tarihçisi olarak, modern iktisadî büyümenin Osmanlı sistemi içinde mümkün olamadığını, ancak Cumhuriyet'le birlikte, Nietzsche'nin deyimiyle, bütün değerlerin değiştirilmesi ile mümkün olduğunu düşünüyorum. Ancak sırf modern büyüme bakımından, Cumhuriyet'in de çok zorlanmasını ve yavaş ilerlemesini, Osmanlı'nın devamı olması özelliklerine bağlayabileceğimizi düşünüyorum.

İlber Ortaylı: Demek ki şöyle bir konu var: Osmanlı'yla modern Türkiye arasında bıçakla yapılacak bir kesinti yoktur. Fakat iktisat tarihi açısından bu yeni bir yorum. Bu yapı ile modern Türkiye arasında kesin bir ayrım vardır, çünkü birisinin modern asırlara atılım yapacak kapasite ve yeteneği yok, deniyor.

Ekrem Bey acaba bu noktadan nasıl devam eder... Yani aramızdaki kopukluk sadece bir dönüşüm yeteneksizliğinden mi ileri geliyor yoksa dünya görüşü, inanç, din, kimlik gibi kültürel fark bu noktada rol oynuyor mu?

Ekrem Işın: Osmanlı'nın ne olup ne olmadığı tartışması Cumhuriyet'le birlikte başlamıştır. Çünkü yeni siyasî yapı, kendini tanımlayabilmek ve bir yerde geçmişle arasın-

daki farkı netleştirebilmek için böyle bir tartışmaya ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyacı tatmine yönelik siyasî ve kültürel argümanların, Osmanlı'nın eleştirisine yönelik resmi bir ideoloji inşa etmesini ise tabii karşılıyorum. Soruna bu ideolojik yapılanma açısından baktığımızda Osmanlı ile Cumhuriyet arasında devamlılığın değil, neredeyse kaotik nitelikli bir kesintinin ısrarla vurgulandığını söyleyebiliriz. Ama diğer yandan Osmanlı'nın Tanzimat'tan beri kendisini modern normlara göre tanımlayabilmek için kıyasıya eleştirdiğini de biliyoruz. Örneğin bu dönemde toplumsal kimliği somut bir çerçeveye oturtabilmek amacıyla Osmanlıcılık, İslamcılık veya Türkçülük gibi ideolojik tekliflerin ileri sürüldüğü hepimizin bilgisi dahilindedir. İşte bu eleştiri humması, Osmanlı'nın Cumhuriyet'e bıraktığı en önemli mirastır ve özünde her iki toplumsal yapı arasında kurulan fikri devamlılık için sağlam bir köprü meydana getirmiştir.

Bugün önümüzde duran Osmanlı'ya ilişkin pek çok problemin çözümü, sokaktaki insanın "Ben kimim?" sorusuna, tarihçilerin geçmişe uzanarak verecekleri cevaplarla sağlanabilecek. İşte bu noktada tarih yazımının önemi ortaya çıkıyor. Yakın zamana kadar bilgiyle değil, kanaatlerle inşa edilmiş bir Osmanlı tarihine sahiptik. Yani geçmişe ilişkin kalıplaşmış birtakım kanaatlerimiz vardı ve tarihçilerimiz Osmanlı'yı, benimsedikleri ideolojiler doğrultusunda bu kalıplardan birine veya diğerine yerleştirerek yorumlayabiliyorlardı. İster resmi, ister alternatif tarihçilik olsun, özünde klişeleştirme eğilimini barındıran bu metodolojiden fazlasıyla payını almıştır. Tarihçiliğimiz adına bu kritik eşiğin aşılması, sosyal disiplinler arası yakınlaşmanın ortak bir tarih metodolojisi meydana getirmesiyle gerçekleşti. Artık bir siyasî olayın geçmişe uzanan kökleri kadar, bir edebi esere yansıyış biçimi de günümüz tarihçisini ilgilendiriyor. Çünkü bu ilginin odağına, toplumsal zihniyet problemi yerleşmiş durumda.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde şüphesiz bazı önemli kırılmalar var. Son zamanlarda bu geçiş sürecinin kırılma değil, devamlılık fikrine dayandığı şeklinde ortaya konulmuş iddialar da mevcut. Şüphesiz bu tür bir yaklaşım, geçmiş ile bugün arasındaki bağlayıcı kültür dokusunu bir bütün içinde kavrama arzusundan doğuyor. İşte tam bu noktada, devamlılık fikrini değişik bir konuyla örneklendirmek istiyorum. Bu konu, zihniyet dünyamızdaki devamlılık realitesini hem siyasî iktidar hem de halkın manevî yaşantısı açısından somutlaştıran "tasavvufî hayat" konusudur. Osmanlı tarihi üzerine çalışanların bugüne kadar yeterince yoğunlaşmadıkları bu

alan, insanımızın zihniyet dünyasını ve devletin tebaasıyla olan münasebetini anlayabilmemiz için büyük bir öneme sahiptir.

Osmanlı İmparatorluğu, temelinde "Nizam-ı Âlem" düşüncesi yatan bir siyasî yapı üzerine kurulmuş. Bu yapının iki ana desteği var. Bunlardan birincisi, Asyatik kökenli örfi hukuk geleneği. Osmanlı'nın bürokratik anlamda kendi iç hukuku bu geleneğe göre düzenlenmiş. İkincisi ise devletin tebaasıyla olan ilişkisini düzenleyen şer'i hukuk kuralları.

Bir örnek vereyim. Belli aralıklarla medyada izlediğimiz karanlık ruhlu şeyhlerin veya kötülük yuvası tarikatların faaliyetlerini konu edinen programlar var. Bilgi seviyesi bu tür sosyal olguları değerlendirmede yetersiz kalan bir toplumda, çizilen bu görüntülerin hayli itici olduğunu kabul etmek gerekir. Diğer yandan bu medya yönlendirmesine karşı çıkıp söz konusu mistik kurumları bütünüyle olumlayan, buradan da Osmanlı hoşgörüsü ile Cumhuriyet despotizminden dem vuran ütopik denebilecek İslami görüşler mevcut. İşte kendi geçmişini bilmeyen, dahası ona yabancılaşma konusunda birbiriyle adeta yarışan kesimlerin buluştukları ortak nokta, Osmanlı gerçeğini çarpıtma ve bundan kendileri için kısır bir program çıkartma basiretsizliğidir.

Öncelikle şunu belirtmek isterim ki, Osmanlı kendi iç ve dış hukuku bakımından son derece iyi düzenlenmiş merkeziyetçi bir devletti. Tarikat faaliyetlerine de kendi çizdiği hukuki ve kültürel normlar dahilinde serbestlik tanımıştı. Özellikle Osmanlı devletinin kuruluşundan İstanbul'un fethine kadar geçen dönemde, siyasî otoritenin derviş zümreleri üzerinde gerçek anlamıyla bir kontrolü yoktu. Çünkü idari mekanizma henüz merkezileşmemiş, buna paralel olarak da tarikatlar henüz teşkilatlanma aşamalarını tamamlamamışlardı. Fakat Fatih Sultan Mehmed'le başlayan süreç içinde imparatorluk vizyonu devlet felsefesine egemen olmaya başlayınca idari yapıda güçlü bir merkeziyetçilik fikri doğdu. Yeni oluşan devlet bürokrasisinin çarkını çevirecek tecrübeli insana duyulan ihtiyaç, bu dönemde kaynağını tekkede değil, medresede bulmuştur. Bundan daha tabii bir şey olamazdı. Medrese kökenli Osmanlı merkeziyetçiliği, bu dönemde tarikat faaliyetlerine karşı hem negatif hem de sınırlandırıcı bir rol üstlenmiştir. Yine bu dönemde hiçbir büyük tarikatın İstanbul'da faaliyet göstererememesi, sanırım bu tavrın bir sonucudur. Gelgelelim bu politikanın uzun müddet varlığını koruyabilmesi mümkün değildi. Çünkü imparatorluğun toprakları genişledikçe, merkeziyetçiliğin daha esnek bir tabana oturtulması zarureti doğdu. Yani kısacası,

kontrollü bir serbestlik anlayışına geçildi ki, bunun da mimarı, tarikatların desteğiyle tahta oturan II. Bayezid'dir. Bayezid'in programı çok açıktır. İmparatorluk coğrafyası dahilindeki farklı kültür gruplarını, tarikatlar vasıtasıyla kontrol altında tutmak ve bunu yaparken de onlara gerekli serbestliği tanımak.

Şimdi bu aşamada, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecindeki kırılma noktasının, II. Bayezid tipi merkeziyetçilik anlayışında odaklandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ama diğer yandan Fatih'in temsil ettiği merkeziyetçilik anlayışının bir Osmanlı mirası olarak Cumhuriyet'e geçtiğini de belirtmek isterim. Netice itibariyle bu, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan devamlılık fikrinin bir çeşit tezahürüdür.

Kültürel anlamdaki kırılmalara gelince. Şüphesiz bunun pek çok boyutu var. Tarikatlar planındaki boyutu hilafet müessesesiyle yakından ilgilidir. Bilindiği gibi Osmanlı padişahı, aynı zamanda Müslümanların da halifesi idi. Osmanlı döneminde tarikat müntesipleri, örfi hukuk bağıyla devleti temsil eden padişaha, şer'i hukuk bağıyla da hilafeti temsil eden halifeye bey'at etmişlerdi. Siyasî anlamda devlete başkaldırmak, bir yerde halifenin meşruiyetini tanımamak anlamına geleceğinden, bazı istisnalar dışında Osmanlı'da tarikat kökenli isyanlara bu yüzden pek rastlanmaz. Cumhuriyet'e geçişte yaşanan en önemli kültürel kırılma, yönetici tipinin algılanışında oldu. Manevî nüfuza sahip bulunmayan yeni yönetici tipinin şemsiyesi altındaki devlet, böylece ele geçirilmesi gereken bir hedef olarak algılandı ve tarikatlar kendilerini bu açıdan daha serbest bir ortamda buldular.

İlber Ortaylı: Demek ki ortada Osmanlı merkeziyetçiliğini vurgulamak söz konusu. Tarikatlerin bugün daha özgür bir ortam bulduklarını söyleniyor.

Dikkat ederseniz Osmanlı'nın merkeziyetçiliği yanında beynelminel ilişkilerinde de kendine özgü bir konumu var. Yani Roma ve Bizans döneminde kurulan bir devlet yeni çağlara kadar yaşayabiliyor. Klasik müesseseleriyle 20. yüzyıla gelebilmesi çok ilginç bir konu. Buna makro planda bakmak lazım. Bu noktada sözü dostumuz Cornell'e veriyorum.

Cornell Fleischer: Müslüman olmayan bir Amerikalı olarak bu konulara girmiş olmam bazılarına garip gelebilir. İki noktaya değinmekle yetineceğim bu merhalede. Amerika'da Osmanlı tarihinin bir bilim dalı olarak nasıl geliştiğini anlatmakta fayda var. Ayrıca oradan (ABD'den) bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu'nun neden önemli olduğunu anlatmaya çalışacağım.

Osmanlı tarihi ABD'de çok yeni sayılabilecek bir alan. Zaten hemen hemen basit bir şeceresi var. Paul Wittek'ten başlıyor, onun öğrencisi, Princeton Üniversitesi öğretim üyesi Lewis Thomas'la devam ediyor. 70'li senelere kadar bu alanı temsil eden hocaların çoğu bu iki insana bağlıydılar. Benim öğrencilik yıllarımda parlak ya da yaratıcı bir öğrencinin ilgisini çekecek bir alan olarak pek görülmüyordu Osmanlı tarihi. Çünkü bu tarih iki doğal bağlamından koparılmış bir alandı. Yani bir Eski Dünya-Avrupa bağlamı vardır, bir de Eski Dünya-İslam bağlamı; halbuki Osmanlı kendine özgü, *sui generis* bir olgu gibi alınıyordu. Gerçi arşivlerin açılmasıyla birlikte *Annales* ekolünün de tanınması alanın genişlemesine yol açtı. Çoğu çalışmalar arşiv belgelerine dayanır oldu. Arşiv belgeleriyle kanıtlanabilir çalışmalara ağırlık verildi ve iktisat, nüfusbilim, kurumlar gibi konular öne çıktı. Ama bu tür bir arşiv malzemesinin daha önce sözünü ettiğim kendine özgülüğü vurgulayan da bir etkisi oldu.

Bundan yirmi beş yıl önce İslam tarihinde uzmanlaşmış biri olarak Osmanlı tarihi çalışmaya giriştiğimde kendimi bir yabancı gibi hissettim. Osmanlı tarihçiliğinde önemli bazı boşluklar vardı: düşünce tarihi, kültür tarihi, günlük yaşam gibi konular pek çalışılmıyordu. Kalıplaşmış bazı tavırlar bu

konuların çalışılmasını engelliyordu. Bu tavırların bir kısmı dile ilişkindi: yalnızca 15. ve 16. yüzyıl Türkçesini bilmek yeterli görülüyor, daha önceki dönemler için gerekli olan Arapça ve Farsça bilgisine önem verilmiyordu. Öte yandan, belli bir Osmanlı imajı oluşmuştu: Osmanlılar Rönesans dünyasının Romalıları gibi görülüyordu. Bir de, eski kurumlarıyla etkili olan ama kültür ve bilimde pek yenilik getirmeyen bir toplum imajı vardı. Bu bana pek inandırıcı gelmedi. Bu nedenle bu tarihin insanî yüzünü keşfetmek istedim. Çok şükür bu yaklaşım son on beş yıldır Amerika'da iyice geçerlilik kazandı ve birçok Türk öğrenci Osmanlı tarihi okumaya Amerika'ya gelir oldu. Bundan şunu anlıyorum ki, Osmanlı tarihi Türkiye dışında artık Amerika'da da okunabilir olduğu gibi, bazı vecheleri de Amerika'da daha kolay okunabiliyor.

İkinci nokta, Amerika'dan baktığımızda bugün özellikle 15. ve 16. yüzyıllara eğilmiş bir tarihçi olarak şunu söyleyebilirim ki, dünya tarihinde modernliğe geçiş sürecinde Osmanlı fevkalade önemli bir konumdadır. 16. yüzyılın başlarına baktığımızda imparatorluk kavramı o kadar önemli ki, o zamanın dünyasının her köşesinde en doğal ve meşru bir toplumsal-siyasal örgütlenme dizgesi olarak görülüyor. Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı ve İslam tarihi olmadan ne Avrupa tarihi, ne Ortadoğu tarihi, ne de tam olarak modern dünyanın gelişmesi hakkıyla anlaşılabilir. Bizim, Atlas Okyanusu'nun öbür kıyısındaki işlevimiz, tarihçiler arasında Osmanlı tarihinin önemini vurgulayarak meslektaşlarımızın gözlerini açmak. Örneğin, Akdeniz'in iki uçunda iki büyük imparatorluk, yani İspanyol ve Osmanlı İmparatorlukları, aynı yıllarda ve benzer koşullarda, ortaya benzer bir imparatorluk anlayışıyla çıkıp, farklı felsefelerle geliştiler. Birincisi toplumsal ve kültürel bağdaşıklığa dayanırken, Osmanlı İmparatorluğu mümkün olduğunca esnek ve içericiydi. Böylece, 16. yüzyılda ilhad ve zandaka kavramları İspanya kadar Osmanlılarda da tartışılmış ve kültürel açıdan kendine has bir İslamiyet ve kurumsal açıdan yine kendine has bir devlet yapısı Doğu Akdeniz'de ortaya çıkmıştı. İşte bu yapının özgünlüğünün ve karmaşıklığının tam olarak kavranabilmesi için, özellikle din ve kültür alanlarında süregelen bazı varsayımlardan vazgeçilmesi gerekiyor.

İlber Ortaylı: Demek ki Osmanlılık çok homojen tipolojilerle ele alınamayacak; ikincisi zaman ve mekân üzerindeki yaygınlığını ve renkliliğini dikkate alacağız. Değerlendirmelerimiz bu yönde olacak. Tipik Osmanlı sözünü kullanmak doğru değil, yani başka devletler ve uluslar için kullanılmayan bir üslup bizim için söz konusu ve bu çok zararlı.

Şimdi Osmanlılık ve Cumhuriyetçilik bizim için ne? Burada ne gibi bir siyasal amaç güdülüyor? Belki bunları Mete Tunçay üstadımız tartışacaktır.

Mete Tunçay: Teşekkür ederim. Ben devletin adını düşünmekle başlamak istiyorum. Şimdi "Osmanlı" sözü, bu Gazi beyliğine sonradan verilmiş, hanedanı anlatan bir söz. M. Genç, oturumun başında, Bizans'ın bin yıllık tarihine göre Osmanlı'nın 620 küsür yıllık tarihinin kısa olduğuna değindi. Ama bir hanedan devleti olarak gerçekten Osmanlı en uzunu.

Hilmi Yavuz: Başka hanedan yok Osmanlı'da da ondan...

Mete Tunçay: Var...

Hilmi Yavuz: Osmanlı'da başka hanedan yok da ondan...

İlber Ortaylı: Var tabii!

Hilmi Yavuz: Temizlenmiş hepsi ama?

İlber Ortaylı: Temizlenmeyenler de var...

Mete Tunçay: Neyse, bu noktanın önemli olduğunu düşünüyorum. Devlet, bir hanedan adını taşıyor ve "Âl-i Osman" lafı "Osmanlı"ya dönüşüyor. İmparatorluk sözcüğü Roma'dan geliyor. Bunu Osmanlı için yabancılar kullanmış ve onlar da benimsemiş. Çünkü "İmparatorluk" kavramı Osmanlı'yı hem Roma'yla hem de çağdaşı olan imparatorluklarla eşdüzey bir anlamda tutuyor. Ben tek tek bazı terimler üzerinde düşünmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Mesela "memalik" kavramı. Çok azımız memalikin memleketin çoğulu olduğunu ve kökünde meliklik, İslam krallığı olduğunu düşünüyor. Acaba Osmanlı döneminde birtakım meliklerin varlığını kabul ediyor muyuz? Yani "padişah" krallar kralı olarak tercüme edilebilir. Bütün bu kavramlar ve kelimeler üstünde tek tek düşünülmeli bence.

İmparator ve imparatorluğun yanı sıra "sultan" ve "saltanat" var. "Vatan"ın yeni bir şey olduğunu biliyoruz, N. Kemal'in, Jön Türklerin geliştirdiği bir kavram. Ama "memalik" çok eski bir kavram.

Bir kitap hatırlıyorum; Cumhuriyet'in ilk yıllarında yazılmış, önce eski harflerle basılmış, sonra (Türk Tarih Kurumu'nun kitapları öncesinde) yeni harflerle yayımlanan Hâmid (Ongunsu) ve Muhsin'in (Toker) "Türkiye Tarihi". Orada, daha sonra yazılan Osmanlı tarihlerine de ön ayak olacak bir dö-

nemleştirme tablosu var: *itilâ* (Yükseliş), *tevakkuf* (duraklama), *ric'at* (gerileme), *ıslahat teşebbüsleri* (Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri), *inhilâl* (çözülme, yani Birinci Dünya Savaşı) ve *milli intibah* (Cumhuriyet'in yükselişi). Bu dönemlendirme sonradan da tekrarlanageldi. Belki İbn-i Haldun'un "her devlet doğar, büyür ve ölür" düşüncesine benzer bir şey.

Ekrem Işın arkadaşımızın Osmanlı'yı merkeziyetçi olarak nitelendirmesine, sanırım bir tutam tuzla yaklaşmak gerekir. Bu merkeziyetçiliğin çok ciddî teknolojik sınırlılığı var.

Osmanlı, Islahat Teşebbüsleri'ne kadar pre-modern bir yapıda. Ancak Tanzimat'la birlikte standart yönetim, eşit hak ve yükümlülüğü olan teb'a kavramı gelişiyor. Bundan önce merkeziyetçi olmak zaten pek mümkün değil. Bana öyle geliyor ki, bütün pre-modern imparatorluklar gibi, Osmanlı da bir hayli elastikidir. Dolayısıyla, bir 16. yüzyıl Osmanlı haritasına bakıp da, standart bir egemenliğin varolduğu, türdeş (homojen) bir Osmanlı memalikinden söz etmek yanıltıcı olur.

Ekrem Işın: Ben tam bu anlama gelebilecek bir merkeziyetçilikten bahsetmedim. Benim vurgulamaya çalıştığım merkeziyetçilik, daha çok hukuki planda kalmış ve etkisini Anadolu'yla sınırlandırmış bir merkeziyetçiliktir. Yoksa idari anlamda eyalet yönetimlerine tanınmış pek çok hak vardı ki, bunları katı bir merkeziyetçilik anlayışıyla bağdaştırmak mümkün değildir.

Mete Tunçay: Bu da beni 60-70'li yıllarda çok tartışılan, feodalizm terimleriyle mi Osmanlı tarihine yaklaşmak doğrudur yoksa Asya Tipi Üretim Tarzına göre mi yaklaşmak daha doğrudur, noktasına getiriyor. Bu gerçekten çok biçimsel ve Osmanlı'nın materyaliyle ilişkilendirilmeyen bir tartışmaydı. Bir beyin jimnastiği oldu bu. Çünkü tartışan taraflar, bir kere modelin ne demek olduğunu tam anlamış değillerdi. Hayalî bir model yapıdır feodalite, somut karşılığı yoktur.

Bir de homojen bir yapı 600 küsür yıl içinde hiç değişmeden sürmüş gibi bir kabul vardı. Yani hangi dönemde, nerede feodal ilişkiler var? Feodalite bir bakıma Balkanlar'daki ilişkileri anlamamıza yardımcı olabiliyor, ya da Do-

ğu Anadolu'da... Ama genelde bu model çok fazla *ad hoc* hipotezle ayakta tutulmaya ihtiyaç duyuyor.

İlber Ortaylı ilginç bir şey söyledi. Yeni Çağ'da yeni bir Roma olmak gibi. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişi anlamak için önce Bizans'tan başlamamız gerekir. Bizans'tan Osmanlı'ya geçişte ne kadar bir kopuş var? İlk bakışta kopuş unsurları çok fazla gibi görülüyor. Nitekim bu konuda tek çalışma yapan Fuad Köprülü de Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine pek etkisi olmadığını, benzerlikler varsa da, bunları mesela Sasani geleneğine bağlayarak açıkladı. Ama bu bana çok tartışmalı gibi geliyor. Bizans'tan Osmanlı'ya geçen unsurlar ihmal edilmemesi gereken şeyler.

Ben Osmanlı tarihçisi olmamakla birlikte, son yirmi yıldır aldığım izlenim, Osmanlı historiografisinin bir hayli ilerlediğidir. Mesela Babinger'in 1927'de yaptığı ve Türkçeye ancak 1982'de hocamız Coşkun Üçok'un çevirisiyle kazandırılan *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* kitabında yaklaşık dört yüze yakın Osmanlı tarihinden söz edilir. O kitapta sadece Osmanlı kökenli insanların kitapları vardır. Sanırım en son Bursalı Mehmet Tahir'de kalıyor Babinger'in çalışması. O zamandan bu yana mesela Suraiya Faroqhi'inki gibi toplumsal tarih çalışmaları, Halil İnalcık ve Donald Quatert'in İktisat tarihi, (tabii Mehmet Genç'i de anmak gerekir), Osmanlı konusunda sağlıklı tek bir eser olmasa bile bu yöndeki hazırlıkların ilerlediğini gösteriyor. Biz bundan elli yıl öncesine göre daha iyi bir durumdayız sanırım. Bu da gelecekte daha komplekssiz, karşılaştırmalı tarih araştırmaları yapılabileceğini ümit ettiriyor. Çünkü bugüne kadarki çalışmalar Osmanlı'yı kendi çağının konteksti içinde vermemiştir bize. Biz direkt Avrupa'nın tarih periyodizasyonunu alarak, İstanbul'un fethinin Yeni Çağı başlattığını da iddia ederek, modern dünyaya Osmanlı'yı yerleştiriyoruz. Ondan sonra kendi içinde yükselme, alçalma, duraklama vs. devirleri geliyor. Oysa Osmanlı'yı, her döneminde karşılaştırmalı olarak incelemek daha sağlıklı olacaktır sanırım.

Benden beklenen, bu konuşmalardan çok, Cumhuriyet'e geçiş sürecinin nasıl olduğuydu. Mehmet Beye katılıyorum; Cumhuriyet, Tanzimat ve Meşrutiyet modernizatörlerinin yarım gönülle benimsedikleri değerlerin daha radikal bir şekilde ortaya çıkmasıyla Osmanlı'dan ayrılıyor. Ama süreklilik unsurları çok fazla tabii, hem de kopuşun söz konusu olduğu dönemde. Ben, Milli Mücadele denilen Türk-Yunan harbi (1919-1922) yıllarında Ankara'yla İstanbul arasında bir iç savaş olduğu türünden sözlerin son derece anakronik, ideolojik iddialar olduğunu düşünüyorum. Tam tersine her an-

amda örgütsel bir birlik vardır. Hep gösterilen şey, Damat Ferit'in beş hükümetidir. Evet, bu dönemde Ankara'yla İstanbul'un ilişkileri gerilmiştir, ama unutmayalım ki, Damat Ferit'in beşinci hükümeti daha 1920 kışı başlarken sona ermiştir. Ondan sonra gelen Tevfik Paşa Hükümeti döneminde Ankara'yla İstanbul'un çok yakın bir işbirliği var.

Mesela, arşivlerin açılmasını merakla bekliyorum, görmeye ömrüm yetecek mi bilmem. Harbiye Nezareti'nin Anadolu'da çarpışan ordu subaylarının sicillerini tuttuğundan adım gibi eminim. İzinleri, terfileri, madalya almaları falan herhalde İstanbul'daki Harbiye Nezareti tarafından kaydediliyordu. Onun için bu kopuş teorisinin, Cumhuriyet'in gökten zembille indiği teorisinin çok ciddîye alınacak bir yanı yok, benimsenen değerlerin radikalliği dışında.

İlber Ortaylı: Bakın burada üzerinde durmamız gereken bir sorun var. Merkeziyetçilik ve merkezi olmak farklı şeyler. Osmanlı teknolojisi, 19. asra kadar bizim anladığımız anlamda barok devletin merkezi yapısına sahip olmaya müsait değildir. Fakat merkeziyetçilik ideolojik ve hukuki bir durumdur, bir siyasî yapıdır. O açıdan Ekrem Bey kardeşimiz haklıdır.

Bir kere kontratlı bir cemiyet değildir. Kurumlar arasında, kurumlarla kişiler arasında, kişilerle devlet arasında bir kontrat yoktur, olamaz. O nedenle bizim karşımızda bir baron ya da şövalye değil, bir devlet memuru var. Sonra tabii kamusal, tüzel kişilerin durumu farklıdır. Bunu bugünün terminolojisiyle yorumlayacak değilim ama çok eli eteği öpülen bir Efendi, bile bir Cizvit liderin durumuna sahip değildi. Yani her an götürülebilirdi. Sonra muvafık veya münafık, muhalefete ikisi de dahil, istenmiyor. Demek ki bizim karşımızda değişik bir devlet yapısı var. Bu bakımdan Osmanlı klasik imparatorluklar gibi. Kontratlara dayanan bir modern asır imparatorluğu değil. Söz bu mecraya gelmişken, belki Nuray Mert dostumuz alıp götürebilir konuyu.

Nuray Mert: İzninizle konuya bıraktığınız yerden devam etmeyeyim, ilk başladığımız yere geri döneyim. Çünkü beni öncelikle ilgilendiren konu üzerinde fazla durmadık; yani Osmanlı'ya bugün nasıl bakıyoruz soru-

sunu sorduğumuzda devreye giren ideolojik bakışlar konusu üzerinde. Osmanlı geçmişine bakışın ideolojik gözlüklerden etkilendiği konusunda şikâyetin yaygın olduğunu biliyoruz. Bence bu, üzerinde durulması gereken bir hususdur, ancak şikâyetle bir yere varılabileceğini sanmıyorum. Öncelikle, tarihe ideolojik bakmanın çok istenilir olmasa da tabiî olduğunu kabullenmemiz gerekir, tarihe bakışta ideolojik unsurun gölgesini azaltmak için gerekli olan şey, bence, öncelikle bilgilenmek değil. Siz ne kadar Fatih'in vakıf bozan bir sultan olduğunu, İslamcılığın Abdülhamid'e karşı bir muhalefet hareketi olarak doğduğunu söylerseniz söyleyin, onlar İslamcıların çoğunun ve genelde muhafazakârların kahramanı olmaya devam edecekler, çünkü ideolojik söylemler içinde algılanışlarının belli işlevleri var. Ancak, ideolojik etkenler sadece tarihe sağ siyaset çerçevesinden bakanları etkilemiyor, farklı bakışları aynı ölçüde etkiliyor; bu anlamda sağcı tarih anlayışı ile sol ve liberal bakışlar arasında sadece kalite farkından söz edilebilir. Son olarak, Osmanlı'ya bakışın ideolojik etkilerden giderek daha az etkilenmekte olduğunu düşünmüyorum, değişen şey; büyük ölçüde ideolojik etkenlerin değişimidir. Örneğin, seksenli yıllardan itibaren sosyal hayat tarihçiliğinin öne çıkmasının birincil nedeni Marksist iktisat tarihçiliğinin sınırlarının birdenbire kavranması değil, yaşanan apolitikleşme sürecinin, Osmanlı tarihçiliğine yansımasıdır. Daha sonra, sivil toplumu önemseyenler Osmanlı'da sivil toplum aramaya girişti, Türkiye'nin kültür mozaiği özelliğini vurgulamak isteyenler Osmanlı'da farklı kültürlerin birlikteliğini öne çıkarmaya giriştiler, devletle arası iyi olan muhafazakâr kesim Osmanlı'yı nizam-ı âlem imparatorluğu olarak görürken, seksen sonrasında gelişen farklı İslamcı anlayışlar, Osmanlı'yı, millet sistemi, bir arada yaşama gibi kavramlar çerçevesinde değerlendirmeye çalıştılar.

Ekrem Işın: Asr-ı Saadet bağlantısı.

Nuray Mert: Kısacası, herkes neyi dert ediyorsa geçmişinde onunla ilgili ip uçları bulmaya çalışıyor. Ben, tarihle siyasal, ideolojik bakışlar arasındaki ilişkiyi iki alan açısından da rahatsızlık verici buluyorum. Evet, geçmişe tamamen tarafsız bakmak mümkün değil, ama ideolojik etkenlerin yoğunlaşması geçmiş konusunda bilgilenmemizin önünde ciddî bir engel oluşturuyor. Diğer taraftan, siyasal bakış ve tavırlara tarihsel meşruiyet kazandırma çabası, siyasallık açısından sorunlu bir tutum. Siyasal taleplerimize, tavırlarımıza tarihî temeller bulmak gibi bir mecburiyetin olmadığını, diğer bir deyişle siyasal tavırların tarihin meşrulaştırmasına ihtiyacı olmadığını,

olmaması gerektiğini söylemek istiyorum. Örneğin, laiklik meselesi hâlâ fazlası ile tarihsel göndermeler üzerinden tartışılıyor; laikliği savunuyorsak savunalım, eleştiriyorsak eleştirelim, böyle bir konuda tartışılırken önemli olanın ilkeler olması gerekir, tarihimizde laikliğe destek bulunup bulunmadığı değil. Bu konudaki hamasi tartışmalar bir yana, ciddi Osmanlı tarihçilerinin bile, Örneğin Osmanlı'da örfi hukuku fazla öne çıkarmak yolu ile laikliği retrospektif bir çerçevede değerlendirdiklerini görebiliyoruz.

Aslında bütün toplumlarda geçmişe farklı bakışlar, bu tür ideolojik etkenleri yansıtıyor, bu doğal, ancak bizde ideolojik etkenler, hatta gündelik siyasal-kültürel tartışmalar geçmişimize bakışı fazlasıyla ve doğrudan etkiliyor. Bunda, bir yandan, söylenmek istenen şeylerin doğrudan değil dolaylı söylenme yolunun seçilmesi diğer yandan, toplumumuzda, birçok konuda asgari mutabakatların sağlanamamış olmasının önemli bir rolü var diye düşünüyorum. Örneğin, bir yanda, geçmişini Türk ve Müslüman görmek isteyenler, Osmanlı üzerindeki Bizans etkisini küçümsüyor ve reddediyor, çünkü bu onlar için bir kültürel kimlik meselesinin bir parçası. Buna karşı, Bizans etkisinden söz edenlerin bir kısmı da bu etkiyi benzer bir nedenle abartıyorlar. Bizans'la bağlantı onlar için Batı ile kurulan, kimliğimizi Batılılaştırmaya yarayacak bir bağlantı.

Mete Tunçay: Ama Batı Bizans'a her zaman kötü gözle bakıyor.

Nuray Mert: Bu sizin tarihçiler arasında bildiğiniz bir şey. Sathi bir bakıştan Bizans Batı medeniyetinin bir parçası.

İlber Ortaylı: Bizansı Batı zannetmek yanlış. Bizzat Yunanlılar, hellenist milliyetçiler Bizans'tan nefret ederler o anlamda. Çünkü onları Batı'ya bağlayacak olan Antik geçmişlerinde Bizans bir kesintidir.

Nuray Mert: Ben yaygın anlayıştan söz ediyorum. Kabul edersiniz ki, yaygın anlayış değil. Bizans, Osmanlı gayrimüslimlerini öne çıkarmayı bile Batı ile bir bağ addediyor.

İlber Ortaylı: Olmayan bir Levanten kültür çiziliyor mesela.

Nuray Mert: Bana sorarsanız Seksenlerden sonra "Pera" üzerindeki ilginin yoğunlaşmasının nedeni de, onun Batı ile kurulan bir bağ olarak görülmesidir.

İlber Ortaylı: Bunu bizim Tarih Vakfı yaptı. Ben Levanten maddesini yazdığım zaman iki şeyden çok rahatsız oldular. Bir tanesi, tatlı su Frenkler... Levanten'in anlamı budur halk arasında ve ansiklopedi de bunu belirtmek zorundasınız. İkincisi Hammer'in Beyoğlu'nun Levanten zenginleri için

zikrettiği çok acı bir kritiktir: "Mensuplarının kartvizitlerindeki unvanlar kadar uzun ve sıkıcı, beyinleri kadar da dar bir cadde" der Pera için. Yani aristokrat geçinen levanten çevreye adamakıllı iğne atıyor. Bu söz vardı ve çıkartılmıştır yazdığım maddeden. Kendimize Batılı bir geçmiş arıyoruz, yoksa yaratıyoruz. Tuhaf tabii.

Demek ki bir tarih inşa ediyoruz. Bu son derece tehlikeli bir eğilim. Bu inşa edilen tarihle hesaplaşılıyor. Bu tarihçilikte bir hastalık. Çeşitli toplumlarda muhtelif şekillerde tezahür eder. Mesela, Novgorod Cumhuriyeti'ni Rus demokrasisinin anası gibi göstermek. Mesela F. J. Strauss da Almanya'nın burjuvası ve İsviçre'yi Avrupa demokrasisinin temel taşı olarak gösteriyor.

Son olarak Hilmi Yavuz üstadı dinleyelim. Ondan sonra bazı karanlık noktaları tebarüz ettirmekte fayda var.

Hilmi Yavuz: Şimdi önce Mete Tunçay'ın söylediği "Cumhuriyet gökten zembille inmemiştir" sözüne katılıyorum. Bu kopma ve gökten zembille inme tezinin ardındaki zihniyet yapısını incelemekte yarar var. Benim görebildiğim kadarıyla Cumhuriyet'le birlikte Osmanlı "öteki" olarak işaretlendi. Bunun sonucu olarak Osmanlı bütünüyle tarihsizleştirilmiştir. Nitekim çok yakın bir zamanda Kemalist bir yazar arkadaşımız açıkça "Cumhuriyet'ten önce Türkiye tarihsizdi" diye yazabilmiştir.

Bu Osmanlı'yı "öteki" olarak işaretleme ve Batılıdan daha çok Batılı kesilmeyi ben "mühtedi sendromu" olarak niteliyorum. Bir dine yeni inananlar, o dine çok daha eskiden inanmış olanlardan ileri giderler. Bizim de Batılılaşma serüvenimizin altında böylesi bir "mühtedi sendromu" yatıyor.

Bence Osmanlı kurumlarının, siyasî tarihinin olduğu kadar zihniyet yapısının tarihinin de gündeme gelmesi gerekir. Eğer bir "tarih inşası" söz konusu olacaksa, zihniyet tarihinin temelde yer alması gerektiğini düşünüyorum. Osmanlı'yı sadece iktisat tarihi içinde de almak çıkmaza götürür. Analizin kuşatıcı olması için zihniyete gömülü olan kültürü ortaya çıkarmak gerekir.

Peki, o zaman Osmanlı zihniyetine nasıl yaklaşılır? Genel bir şey söylemek zor, olsa olsa fragmanter bazı şeyler söylenebilir. Bu alanda iki ayrı kurumun iki ayrı zihniyeti ürettiğini teşhis ediyorum: Medrese ve tekke. Yani şeriatı ve tarikatı temsil eden kurumlar... Bu iki kurum açısından bakıldığında Osmanlı insanının iki ayrı davranış sergilediğini görürüz. Tekke açısından bu dünya bir "Temaşa ve hakikatlerin sureti" konumundadır. Dünyaya bulaşmadan, onun uzağında kalarak, Kur'an'ın diliyle söylersek, dünyayı "meta-ı gurur" kabul ederek dışarıda tutmak yaklaşımını tekkelerde görüyoruz. Ama medreselilerin böyle düşünmediğini gösteren örnekler var. Bunlardan biri, Vani Efendi'nin bir vaaz sırasında söylediği sözdür. Vaaz sırasında Vani Efendi dünya malına tamah etmenin kötülüğünden bahsederken cemaatten biri, "Sizin mallarınızın mülklerinizin maşallahı var, bu nasıl şeydir?" deyince Vani Efendi, "Behey adam, Kur'an dünya malını size haram etmiştir, cahillere haram etmiştir. Bizim gibi okumuşlara değil" diyor. Böyle bir problematik var. Böyle bir karşıtlığın Osmanlı zihniyetine nasıl yansıdığına bakılırsa özellikle divân ve tekke şiirinde "temaşa" kavramının çok önemli olduğunu görürüz. Örneğin, Naili'nin "mestane nukuş-i suver-i âleme baktık / Her birini bir özge temaşa ile geçtik" dizelerinin yanı sıra Neşati'nin ve başkalarının dizeleri de akla gelebilir. Çok temel bir kavram, Temaşa: Eşyayı dışardan seyretmek, ama onun dışarıdan verilmiş görüntüsüne değil, özüne nüfuz etmek anlamında. Naili'nin "mestane nukuş-i suver-i âleme baktık" dizesi "dünyanın biçimlerine, nakışlarına bakmayı" imler. Gerçekten dünya bir nakıştır. Osmanlı insanı bu nakışın *arkasıyla* ilgilenmiştir. Temaşanın burada zevk ve hazla birlikte ya da "mestâne" olmakla birlikte zikredildiğini görüyoruz. Neşati'de, Naili'de ve bütün Divân edebiyatında Temaşa, zevk ve haz hep biraradadır. Osmanlı kültürü bana sorarsanız hazza yönelik bir kültürdür. Daha doğrusu, "haz"la fonksiyonu bütünleştirmiş olan bir kültürdür.

Evliya Çelebi, Edirne'deki bir mescitte namaz sırasında safların arasına çeşitli kokulu çiçeklerin konulduğunu söyler. Bu, fonksiyonu "hazzın öteki yüzü" olarak kavramamıza neden olan bir yaklaşım.

Nuray Mert, Osmanlı'ya Halil İnalcık'ın yaklaşımıyla retrospektif, örfi hukuk dolayısıyla laiklik atfedildiğini söyledi. Ben buna katılmıyorum. Osmanlı yarı-laik bir sistemdi. Bana göre meşruiyetini Allah'tan ya da şeriattan almayan herhangi bir hukukun mevcudiyeti söz konusuysa, o toplum şöyle ya da böyle laik bir toplumdur.

Mete Tunçay: Bir de aşiret hukuku var.

Hilmi Yavuz: O ayrı ama böyle bir hukuk varsa ister retrospektif olarak bakılsın...

Nuray Mert: Öyle bir hukuk yok.

Hilmi Yavuz: Var, var...

Nuray Mert: Meşruiyet dine dayanıyor.

Hilmi Yavuz: Örfi hukukun meşruiyeti din değil...

Nuray Mert: İslam'da örfe yer var, çünkü.

Hilmi Yavuz: Hayır, hiç böyle bir şey yok.

Nuray Mert: Örfe yer verilmesi İslami bir kural, en azından Osmanlılar örfü bu şekilde tanımlamak ihtiyacı duyuyorlar. Siyasî pragmatizmle laiklik ayrı şeyler.

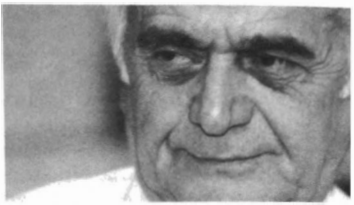
Hilmi Yavuz: Fatih'in uygulamalarına bakalım. Nedir Fatih Kanunnamesi? Örfî, Divânî hukuk dediğimiz şey, Fatih'le başlıyor. Ne diyor, "Her kimesneye ki evlatlarımdan saltanat müyesser ola, nizâm-ı âlem için karındaşlarını katletmek münasiptir." Şimdi bunu ulemanın tecviz etmesi (uygun görmesi) ona bir meşruiyet kazandırmaz bana göre. İkincisi ve çok daha önemlisi Fatih'in vakıf arazileri için aldığı karardır. Vakıf arazileri kutsaldır, dokunulamaz. Ulemaya rağmen Fatih vakıf arazilerini timar arazisine dönüştürmüştür.

Böyle bakıldığında Osmanlı'nın çok daha hoşgörülü ve laik bir toplum olduğunu görürüz. Bakın Cumhuriyet döneminde, son 75 yılda dinsel kökenli ayaklanmaların sayısı, 625 yıllık Osmanlı dönemindeki dinsel kökenli ayaklanmaların sayısından fazladır. Kadızadeliler ve Vahdetî dönemi hariç, Osmanlı'da çok ciddî şeriat talebiyle ayaklanıldığını ben bilmiyorum. Tarihçi dostlarımız bu konuda yanlışım varsa düzeltsinler. Bu işin göstergesi değil midir? Şimdi Osmanlı'yla Cumhuriyet dönemi arasındaki bu farkı madalyonun öteki yüzü olarak ortaya koymak gerekmez mi? Osmanlı'da böyle bir problem çıkmamış sonuçta. Bana göre bunun nedeni, Örfî hukukla Şer'î hukuk arasında, Şerif Mardin'in de tespit ettiği gibi, tam bir uyuşumun bulunmasıdır. Biri padişahın kullarına, biri de Allah'ın kullarına ait iki ayrı hukuk oluşturmuş ve dengeye oturtmuştur. Kimine yetki vermiş can ve mal güvenliğini elinden almış, kimine yetki vermemiş can ve mal güvenliğini sağlamış. Tam bir simetri var.

Osmanlı sistemini gerek hukuk sistemi olarak, gerek bir zihniyet yapısı olarak ele aldığımızda son derece uyumlu bir sistem olduğunu görüyoruz.

Ben meseleye böyle bakıyorum. Belki modası geçmiş strüktüralist bir yaklaşım, ama böylesi bir karşı-olumlardan oluşan bir envanter çıkarılırsa Osmanlı'yı devlet ve zihniyet olarak daha iyi kavrayabiliriz sanırım.

İlber Ortaylı: Tarihçiler ve toplumbilimciler kendi dünyaları ve kendi epistomolojik sorunları dışında toplumun bir meseleyi nasıl kavradığını çok az dikkate alıyorlar. Biz biraz daha pragmatik olarak, bu toplumun Osmanlı'ya neden böyle baktığını nasıl açıklıyoruz.



Mehmet Genç: Evet, bu toplumun Osmanlı'ya bakışındaki ambivalans, muğlaklık ya da çift değerlilik. Doğrusu bu konuda pek çalışma ve düşünme içinde olmadım. Tarih ne işe yarar? Nuray Hanım biraz bahsetti. Tarih çok şey içeriyor, iki ana istikamet koyabiliriz. Birincisi, grupların ve toplumun kimlik inşa unsuru olmasıdır. İkincisi ise, tarihin bilim olarak anlaşılması, yeniden inşa edilmesi ve yorumlanmasıdır. Yani bilim ve ideoloji kutbu var. Her ikisinin altında da tarihi anlamanın yanı sıra günümüzü anlama boyutu var. Günümüzün verdiği değerler var. Bunlar politik, ideolojik ve akademik olabilir.

Tarih bize yaşadığımız dünyada olup bitenlerin neresindeyiz, yani bu olup bitenler yeni midir, eski midir konusunda bir cevap kaynağıdır. Günümüz Türkiyesi'nde geçici olanla kalıcı olanı kestirebilmek çok zor. Onun için tarihe bakıyoruz. Günümüzde yaşadığımız soruları cevaplandırmakta tarihi kullanıyoruz. Bence milli kültür, kimlik unsuru olarak değil de inşa ve yorum unsuruna yöneldiği ölçüde daha sağlam bir alet olur tarih. Laisizm konusunda Hilmi Yavuz'un tutumu son derece isabetlidir. Osmanlı tarihiyle uğraşan hemen herkes kabul eder ki şer'i hukukla örfi hukuk arasındaki kombinasyon sayesinde Osmanlılar son derece esnek bir sistem kurmuşlardır. Burada Mete'nin Bizans'la ilgili söyledikleri konusunda genel bir şey söylemek isterim.

Osmanlılar yazılı literatürde fazla söylemiyorlar, ama kurdukları sistemin işleyişi ile ilgili gözlemlerimiz bize, kendilerinden önce gelen emperyal sistemlerin (Roma, Bizans, Abbasiler, Sasaniler...) potansiyel zaaf unsurlarını ayıklayarak sanki bunlara karşı koruyuculuğu tam olan bir sistemi inşa

etmeye çalışmış gibidirler. Yani hepsinden bir şeyler almışlar, ama daha önemlisi, hepsinden birçok şeyi de almamaya, dışarıda tutmaya itina etmişlerdir.

Son yıllara kadar gerek Türkiye'de gerekse dünyada Osmanlı tarihi durağan bir sistem olarak görülüyordu. Osmanlı'nın imajı buydu...

Hilmi Yavuz: Marx'ın çok büyük katkısı var burada.

Mehmet Genç: Marx'ın da var Weber'in de var... Osmanlı'nın kültür ve zihniyet dünyasına girdiğimizde değişken ve hareketli yaşayan bir sistem görürüz. Fakat bu değişkenlik içinde bir temadi, Wagneriyen bir leitmotiv de var. O leitmotiv içinde Devlet-i Âliye'yi ebedmüddet bir devlet olarak düşünüyorlardı.

18. yüzyıldaki büyük değişme Osmanlı'yı son yüzyılında sarstı ve bütün modern imparatorlukların altını üstüne getirdi. Bu sarsıntı ancak Birinci Dünya Savaşı ile ortadan kalktı ve Cumhuriyet'in büyük dönüşümü de o zelzelenin içindeki bir değişmedir. Değişme ne kadar oldu? Tabii ki çok temadi unsurları vardır fakat değişen şeyler de vardır. Günümüzde de hâlâ değişen ve değişmeye direnen bir halita oluşturduğumuzu söyleyebiliriz.

İlber Ortaylı: Sizin başka bir sözünüz vardı: "Osmanlı müesseselerinin finali Beethovenyen değil Wagneryendir" diye.

Ekrem Işın: Osmanlı bugün bizim için ne ifade ediyor sorusu, benim açımdan en genel anlamda bir "kollektif bilinçaltı"nı, başka bir deyişle bize yöneltilebilecek her türlü soruya cevap aradığımız arkeolojik bir bilgi tabakasını çağrıştırıyor. Bugün dünya, pek çok noktada Türkiye'ye sorular soruyor. Verebileceğimiz her türlü cevapta ve karşılaştığımız her türlü problemde, bu arkeolojik bilgi tabakasını kazıp bizi mutlu veya mutsuz edebilecek sonuçlara ulaşabilmemiz mümkün. Bu açıdan baktığımda Osmanlı bana, bütünü sahnelenmemiş zengin bir repertuar gibi görünüyor. Bunun siyasî plandaki karşılığı pragmatizmdir.

Ben Osmanlı'da pragmatik bir yapı görüyorum. Burada tartıştığımız şer'î ve örfî hukuk meselesinde de bu pragmatizmin payı var. Bir defa Osmanlı, örfî hukuk kapsamına giren siyasî bir olguyu şer'î alana çekerek rasyonalize etmiş veya şer'î konuda alması gereken kararları "devletin âli menfaati" uyarınca örfî hukuk vasıtasıyla meşrulaştırmıştır. Birbiri içine geçmiş ve karşılıklı olarak birbirini meşrulaştırma mekanizması şeklinde çalışan bu iki hukuk sistemi, Osmanlı pragmatizminin bence özünü meydana getirmektedir. Buradan çıkacak sonuç, Osmanlı realitesinde herkese göre bir

idealin veya kitaba uygun olmayan aykırı bir çizginin, başka bir deyişle hayal kırıklığının mevcut bulunmasıdır.

Bu çerçeve içinde kalarak, bugün sokaktaki insanın "Ben kimim?" türünden kimliğe ilişkin sorusuna, "geçmişte sen şuydun" demek pek o kadar kolay görünmüyor. Kısacası Osmanlı'ya ilk aşamada en çetrefil sorunların basit çözümlerini barındıran bir arşiv gözüyle bakmamak gerekir.

Hilmi Bey tasavvuf konusuna değinerek tekke ve medreselerden bahsetti. Oysa bizde medresenin tarihi pek bilinmez. Kapalı bir dünyadır. Osmanlı zihniyet dünyasını tam olarak kavrayabilmemiz için medrese ile tekkenin tarihini paralel okumamız gerekiyor. Örneğin Kadızâdeliler olayına kadar medrese ile tekkenin paralel bir zihniyet dünyası kurmalarının ana omurgasını "Vahdet-i vücûd" düşüncesi oluşturmuştur. Bu düşünce, Osmanlı zihniyet dünyasının özüdür. Daha başlangıçtan, Davud-ı Kayseri'den beri Osmanlı medresesi, Vahdet-i vücûd'a yabancı değildi. Şeyh Bedreddîn gibi siyaseten katl edilmiş bir âlimin Vahdet-i vücûd'çu düşünceleri medrese bünyesinde yaşamıştır. 17. yüzyıla kadar medreselilerin âdeta yatay geçiş yaparak tasavvuf mesleğine intisapları çokça rastlanan bir olaydır. Bunun en çarpıcı örneği Hacı Bayram-ı Velî ile Abdullah İlahî'dir. Ancak bu yüzyıldan itibaren medresenin kendi içine kapanması, hatta "Eğer okur isen Farisî, gider dinin yarisi" deyişiyle Acem havzasında şekillenmiş tasavvufî kültüre şüpheci bakış, Osmanlı zihniyet dünyasında birbirinden kopan ikili bir yapı meydana getirmiştir. Sonuç olarak geçmişteki zihniyet dünyamızı, bu paralel süreçler ışığında yeniden ele almamız, bugünkü fikrî yapımızın üzerine oturduğu mirası anlamamız bakımından büyük önem arzetmektedir.

Cornell Fleischer: Ekrem Bey'in söylediklerinden hareketle işin başka bir boyutuna işaret etmek isterim. Osmanlı toplumunun gelişmesi karmaşık ve kompleks bir olgu. Bugünkü insanı tatmin edecek bir tarih inşa edilecekse, bu karmaşıklık gözden kaçırılmamalı. Birkaç örnek vermek isterim.

Halil İnalcık Hoca'nın *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600* adlı kitabında imparatorluğun ideolojisini anlattığı bölümlerde tekrar-

ladığı "eski Orta Doğu geleneği" deyimi var. Hoca'mızı çok takdir ederim; ama bu deyimin konuyu derinlemesine bilmeyenler tarafından çok kullanılması beni rahatsız ediyor. İdeolojik alana bakacak olursak Osmanlı'nın özellikle Fatih'ten sonra çok çeşitli kitlelere hitap edebildiğini görüyoruz. Tam anlamıyla klasik dediğimiz kurumların oluştuğu dönem olarak ise Kanuni dönemini alıyoruz; ama o döneme baktığımızda bazen çok planlı bir biçimde olmayan bazı denemelerin (*ad hoc experiments*) başarılı olmadığını görüyoruz. Sonuçta başka çarelere başvuruyorlar ki, eski Ortadoğu geleneği çizgisinde oldukları pek söylenemez.

Bir başka örnek de Osmanlıların sünnî "ortodoksluğa" sahip çıkışının zamanlanması. Bu konuda daha dikkatli olmamız gerekiyor. 15. yüzyılda Abdurrahman el-Bistâmî adlı Antakyalı bir âlim Osmanlı topraklarına gelip âlimlere kendisini Abdurrahman el-Bistâmî el-Hanefî el-Hurûfî olarak tanıtmış ve "ilmü'l-hurûf" ve "ilmü'l-Esma" uzmanı olduğunu iddia edip kabul ettirmiştir. Yani o zamanki Osmanlı toplumu en yüksek seviyelerinde bile çok karışık ve açık. Kahramanımız bir de *Miftâhü'l-cefrü'l-câmi* adlı bir kitap yazıyor ki, Osmanlı hanedanının 16. yüzyılda ortaya çıkan eskatolojik imajının hammaddesini oluşturur. Kitabın hem Arapça aslı hem de Türkçe çevirisi 17. yüzyıla kadar bir nevi gizli hanedan tarihi olarak sarayda kabul görmüştür.

Sünnî ortodokslaşma dediğimiz olgu ancak 16. yüzyılın ikinci yarısında mümkün olabildiği gibi, Osmanlı tarihi de modern çağa gelmeden önce kopma ve ani değişim merhalelerinden geçmiştir, yani düz bir evrim tarihi değildir.

O dönemin çok önemli bir özelliği de imparatorluğun ebedî ve evrensel olarak tasavvur edilmesi. Bu gelişmenin bir de eskatolojik yönü var. Nitekim 16. yüzyılın sonlarında, fetihlerin yavaşlamasıyla ilgili olmayan, çeşitli alanlarda bir bölgeselleşme, bir içe dönüklük ortaya çıkıyor ki, imparatorluğun sürekliliğini sağlayacak kurumları pekiştiriyor. Bu kurumları güçlendiren bir etmen de, Osmanlı Türkçesinin ortaya çıkışı diyebileceğimiz son derece önemli bir gelişme.

On beş yıl kadar önce Sayın Mehmet Genç'le görüşmüştük. Ben o zamanlar 16. yüzyıl bürokrasisinin inceliyordum. Mehmet Bey çok önemli bir noktaya dikkatimi çekti. O yükseliş döneminin bürokratları medrese çıkışlı bile olsalar çok deneyimli değillerdi. Halbuki, duraklama dönemi dediğimiz 17. yüzyılın bürokratları daha oturmuş bir mesleki geleneğin temsilcileridir.

İlber Ortaylı: Bu konuya ilave edilecek şeyler varsa daha üzerinde duralım.

Mete Tunçay: "Osmanlı'ya bakmak" konusu, böyle bir genelleme...

Mehmet Genç: Kimin bakışı?

Mete Tunçay: "Kimin bakışı", bir de Osmanlı'nın hangi dönemine bakış? Benim çalıştığım dönem erken Cumhuriyet dönemiydi. Kesinlikle bir klasik dönem Osmanlısıyla, Tanzimat, Meşrutiyet ve İttihat Terakki'nin Osmanlısı arasında bir ayrım var. Bu ayrımda hayli şekli ve basit bir açıklama geliyor: "Fena idare edilmek yüzünden Osmanlı battı." Klasik dönemde iyi idare ediliyordu, sonrakiler özellikle ittihatçılar devleti batırdılar... tabii bu o dönemdeki tek parti otokrasisinin ve liderlik kültünün doğal bir sonucu. Yani iyi liderler vardı, sonra liderler kötü oldu.

Mesela İttihatçılar için lidersizlik suçlaması yapılır. Enver, Cemal, Talat üçlüsünün hiçbiri tek başına lider olamadığı için Osmanlı'nın battığı da söylenir. Bu çok ilginçtir. Yani her döneme siyasî değerlendirmelerle bakmak.

Dikkat çekmek istediğim bir nokta da, bu örfî ve şer'i hukuk ayrımı. Mesela bu örfi hukuk pek öyle padişahın kullarıyla sınırlanmamıştı. Mesela ukubat denen İslam ceza hukuku Osmanlı'da çok az uygulanmıştır. Hırsızlıktan el-kol kesme cezası çok nadir.

Mehmet Genç: Neredeyse yok... Sürgüne gönderiyorlar genellikle.

Mete Tunçay: Evet... Şimdi Tanzimat'la birlikte çeviri yeni yasalar gelmeye başlıyor ve her çeviri yasa şeriatın alanını biraz daha sınırlıyor. Nitekim devletin sonuna gelindiğinde sadece "ahval-i şahsiye" ile sınırlı kalıyor. Onun dışındaki tüm kamusal alan Hıristiyan kökenli Avrupa yasalarının çevirileriyle dolmuş.

Bu arada, Abdülhamid değerlendirmelerinde üzerinde pek durulmayan bir nokta var. Bu güya panislamist padişah Tanzimat'ta ilan edilen yasaların hiçbirini kaldırmıyor. Yani II. Abdülhamid döneminde bir şeriata dönüş yok. Tanzimat'la başlayan ve Meşrutiyetlerle devam eden, sonunda İttihat Terakki'nin on yılıyla sonuçlanan dönem Cumhuriyet kadrolarının sürekliliği bakımından ilginç bir manzara arz ediyor. İttihat ve Terakki, Cumhuriyet'in ilk yıllarında biraz da rakip olarak görülüyor. 1926'daki Ankara İstiklâl Mahkemesi'nin Suikast girişimiyle ilgili duruşmalarında, özellikle Maliye Nazırı Cavid Bey'in mahkûm edildiği oturumlar, doğrudan doğruya Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönem politikalarının muhakemesi halinde cereyan ediyor. Konu, suikast meselesi olmaktan çıkıyor Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na girme nedenleri üzerine kayıyor.

Günümüze gelindiğinde biz bugünkü değerlerimizle geçmişe bakmak

eğilimindeyiz. Mesela İlber'in "İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı" diye 19. yüzyıl üzerinde durması aslında, bu tek parti dönemindeki kara çalmaya haklı bir tepki. İmparatorluk gerçekten ta Sanayi Devrimi'nden başlayan Batı rekabeti içinde ayakta durabilmek için büyük mücadele veriyor ve bir hayli de başarılı oluyor. Unutmayalım ki, Osmanlı İmparatorluğu Kırım harbinden sonra Avrupa Konseyi'nin bir üyesi. Bizim medar-ı iftiharımız Cumhuriyet'in başaramadığı bir şeyi Devlet-i Âliye bir şekilde başarmış.

Mehmet Genç: Araya girebilir miyim, efendim. Bizim Cumhuriyet'in tamamen politik, ideolojik kutba kayan bakışına göre Osmanlı tarihinin 1600-1800 arası adeta mevcut değildir. Tarih yayınlarımıza bakarsak bu iki yüz seneyi bulamayız. Yabancı kaynaklarda da bu biraz böyledir ama biz Türklerde hiç yoktur. Cumhuriyet döneminde tarihçiler 15. 16. yüzyıldaki ihtişamlı tarihe yoğunlaşmış ve ardından 1800 sonrasına eğilmişlerdir.

İlber Ortaylı: 17. - 18. yüzyılda imparatorluk değişirken evrakı da değişiyor. Biz onu okuyamıyoruz, takip etmekte zorlanılır. Bu yüzyılda araştırmacılar daha çaresiz kalıyorlar.

Mehmet Genç: Daha sofistike bir bürokrasiyle karşı karşıyayız ve tabii ürettiği arşiv malzemesi de zenginleşmiştir.

İlber Ortaylı: Tarihçi olarak değişik bir malzeme çıkıyor karşımıza bu yüzyılda. Bu iki asırdaki evraka, malzemeye bir türlü hâkim olamıyoruz.

Ekrem Işın: İdeal 'Osmanlı' yok.

Mehmet Genç: Bizi pek ilgilendirmemiştir o dönem.

İlber Ortaylı: Yok, çok zor bir dönem.

Mehmet Genç: İlber, 19. yüzyıldan daha zor değil.

İlber Ortaylı: Ama yazışmaları daha kolay 19. yüzyılın.

Mehmet Genç: Ama içinden çıkmak da daha zor. Çok büyük bir hacim var.

İlber Ortaylı: Hacim büyük ama bir intizam var... Şimdi bu Cumhuriyet ve Osmanlı gibi bir kavga ne kadar manasız geliyor. Bunu gençlere anlatamazsınız. Türkiye'de bir nesil bu işin hastası. Sırf cahiller değil âlimler de aynı hastalıkta. Bugün bunu söylemekte hiçbir mahzur görmüyoruz.

Merhum Prof. Coşkun Üçok Osmanlıca da bilirdi, müesseseleri de bilirdi, İslam hukuku, divân edebiyatı konusunda da bir iyi koku alma ihsası vardı ama o da aynı şeyi yapıyordu. Şunu diyorlardı "Osmanlıca öğrenmeye ne lüzum var." Oysa o tarihi öğrenmek için bu dilin öğrenilmesi gerektiği açıktır. Türkiye'de bu devir bitecek, dendi. Bitecek ama açıkçası bir entelek-

tüel tahribatın arkasından geldiğimiz açık. Bu çok çok açık. Nasıl halledeceğiz bilemiyorum doğrusu.

Nuray Mert: Bu kadar tarihçi bir araya gelmişken keşke "tarih ne işe yarar?" konusunu biraz daha açabilseydik, ama belli ki bu kadar açılmak için zamanımız yok. Tek tek insanların neden tarihe ilgi duydukları da ilginç ve önemli bir konu, ama onu bir yana bırakalım. Ben tartışmanın ilk kısmında siyasal-kültürel bakışlar geçmişimize bakışı nasıl etkiliyor konusu üzerinde durmaya çalıştım. Şimdi aynı çerçeveden, Osmanlı'yı toptan ret veya artan ilgi konularına bakmak gereği duyuyorum. Daha doğrusu dikkatinizi bir noktaya çekmek istiyorum. Az önce, büyük bir tahribatın içinden geliyoruz dediniz, hepimizin bildiği gibi, Cumhuriyetin ilk döneminde Osmanlı'nın reddi anlayışı hâkimdi, bu reddin nedeni sadece geçmişe ilişkin siyasî çatışmalar değildi, o bu işin siyasî kısmıydı. Kültürel alanda en önemli etken, Batı karşısında yenilmiş bir 'medeniyeti' reddetme ihtiyacı duyulmuş olmasıdır. Cumhuriyetin ilk nesilleri, bu yenilginin altından kalkabilmek için, reddi miras yapıp, her şeye yeniden başlama ihtiyacı duymuştur. Bu yenilgi hissi ve onun doğurduğu kompleksler bugün de mevcuttur, hatta giderek daha da artmıştır denebilir. Ancak son zamanlarda, Osmanlı'ya ilginin de giderek arttığını izliyoruz.

Siz Osmanlı'nın ihmalinden yakınıyorsunuz, ben bu yeni ihyadan da kuşkuluyum. Zira, Cumhuriyet'in ilk döneminde nasıl yenilmiş geçmişle yani Osmanlı ile bağları koparma ihtiyacı doğmuşsa, Cumhuriyet tecrübesinin beklenen başarıya ulaşamamış olması benzeri bir vefasızlığa yol açabilir gibi geliyor bana. Toplumsal seçkinler hep yenenden yana olmak, onunla özdeşleşmek isterler, Batılılaşma serüvenimiz bunun en güzel örneğidir. Cumhuriyetten çok önce, Osmanlı üst sınıf mensupları yenenle özdeşleşme sürecine girmişti, Cumhuriyetle bu süreç resmileşti, Batı ile özdeşleşmek için Osmanlı'dan da topyekûn vazgeçildi. Oysa şimdi, Osmanlı geçmişi çok gerilerde kaldı, yakın geçmiş pek parlak değil, neden uzak geçmişin parıltılı yönlerinden faydalanılmasın? Tek sorun Osmanlı geçmişinde dinin

önemidir, onu da bir şekilde halledersiniz, mesele hallolur ve parlak geçmişe dönersiniz.

İlber Ortaylı: Laikleşmiş olarak..

Nuray Mert: Evet, laik ve daha Batılılaşmış bir Osmanlı. Şarap içen sultanlar vs. Osmanlı'ya bu yeni ilgi türü, daha önceleri Osmanlı'ya bir hamaset edebiyatı çerçevesinde sahip çıkan çevrelerin ilgisinden farklı bir ilgi. Sağ-muhafazakâr çevreler, Cumhuriyetin toplum projesinin dışladığı kesimler olarak, şanlı bir imparatorluğun çocukları olduklarını düşünmek ihtiyacındaydılar, sol aydınların çoğunun sadece faşist kafalı olmakla açıkladıkları şeyin gerisinde bu vardı. Osmanlı'ya son zamanlarda, farklı bir çevrede artan ilgi, bu açıdan farklı bir ilgi. Burjuvazi, örneğin, bir Osmanlı Sultan kızının Aya İrini'de bir konserde kendisi ile birlikte olmasından son derece memnun görünmekte, diğer taraftan hanedan üyeleriyle röportajlar yapılıp laiklik meselesi onların onayına sunulmakta.

İlber Ortaylı: Bizim hanedanın yurt dışında bankalarda parası yoktu. Mücevherlerini alıp gittiler. Kimisi bunu kullanabildi, kimisi rezil oldu. Maalesef ailenin çoğu sürünerek yaşadı. Ölenler var, intihar edenler var. Dramatik vakalar var mesela halayıklardan biri gece fahişelik yaparak sultan ailesini besliyor. Bir kısmı da iyi evlilikler yaptı. Dolayısıyla bu aile enternasyonalleşti. Enternasyonal burjuvazinin zevklerine kültürüne sahip insanlar yetişti. Enternasyonal proletaryanın dayanıklılığına sahip insanlar çıktı. Enteresan bir aile ve bu ailenin hiçbir siyasî iddiası yok.

Nuray Mert: Ben Osmanlı'ya ilgiden söz ettim, onları başa getirme çabasından değil...

İlber Ortaylı: İlgi var tabii, çünkü renk var. Bu renkteki insan az Türkiye'de.

Nuray Mert: Ben, Türkiye'nin en son ihtiyacının bu renk olduğunu düşünüyorum.

İlber Ortaylı: Siz onu düşünürsünüz, düşünmezsiniz o ayrı. Ama böyle bir renk arayanlar var. Osmanlı'ya ilgi 1950'lerde sultan hanımları etek-

leyerek başladı. Aynı dönemde çok meşhur hattatlar sürünüyorlardı.

Mehmet Genç: Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki Osmanlı tepkisine çok benzeyen bir tepki Japonya'da 1900'lerde var. Geçmişi bütünüyle reddeden bir kuşak oluşmuştu orada. Muhtemelen bir sentez olacaktır bizde de.

Bu yıldönümü başlarken "Osmanlı'yla barışmak" dendi. Yani Hegeliyen bir düşünceyle tez, antitez ve şimdi sentez beklenebilir.

Nuray Mert: Osmanlı ile barışmak için öncelikle, geniş çaplı bir toplumsal barış ortamının gerçekleştirilmiş olması gerekir, özellikle, kültürel alanda. Bu olmazsa, zannediyorum herkes geçmişe kendi kimliğini tanımlamanın bir parçası olarak bakacak. Ayrıca, geçmişe soğukkanlı bakmak, toplumlar için de, bireyler için de bir lükstür. Başta kültürel kimliği olmak üzere belli başlı hiçbir konuda belli bir istikrara kavuşmamış bir toplumda geçmişe soğukkanlı bakmak zordur. Aynı şey bireysel düzeyde geçerlidir; bir Anadolu şehrinin lisesinde okuyan çocuktan Osmanlı'ya çok soğukkanlı bakmasını istemek sadece saflık değil, haksızlık olur.

İlber Ortaylı: Hilmi Bey lütfen kısa olarak konuşun yoksa sizin yüzünüzden bizi de okumayacaklar.

Hilmi Yavuz: Şimdi İlber'in baştan sorduğu soruya bakmak lazım. Neden Osmanlı'ya karşı böyle olumsuz bir yaklaşım söz konusu. Dediğim gibi, Osmanlı'yı "öteki" diye işaretleyerek dışlamıştı Cumhuriyet. Bunun bazı içermeleri var.

Osmanlı'nın ötekileştirilmesi aynı zamanda Cumhuriyet tarafından ona karşı bir "negatif söylem" oluşturmuştur. Yani, tabiri caizse Osmanlı'yı mefhumu muhalifiyle tarif etmek gibi bir yaklaşıma gidilmiştir. Belirli kesimlerde bunun belirtilerini görüyoruz. Örneğin edebiyatta, Batı'da bir roman geleneğinin olduğu, Osmanlı'da bu geleneğin olmadığı söylenir. Bilim adamları Osmanlı'da bilimsel düşüncenin gelişmediğini söylüyorlar. Felsefeciler "Osmanlı'da felsefe yok" diyorlar. Sanat tarihçileri, bu negatif söylemi perspektifin olmaması nedeniyle, pentürün olmayışıyla vurguluyorlar. Örneğin Şerif Mardin gibi toplum bilimciler sivil toplumun yokluğundan söz ediyor. Mardin, başka bir yazısında da Osmanlı yaşamında "daemonik

düşünce"nin olmadığını, Osmanlı'nın böyle bir Romantik geçmişle karşılaşmadığını söylüyor. Bütün bunlar negatif söylemlerdir.

Peki bütün bu yoklukları, bu negatif söylemi nasıl temellendiriyorlar? Tek sebep İslam'dır. İslam dini, Hıristiyanlığın ürettiği kültürü üretmemiştir. Benim asıl değinmek istediğim, Osmanlı'ya Avrupa merkezinden bakıldığında görülen bu yokluklardır.

Bunun Türkiye'de bir başka içermesi daha var. O da İslam'ın karşıtı olarak laikliğin tanımlanış biçimidir. Laiklik sadece bir siyasal problem olarak kavranmıyor; aynı zamanda bir yaşam biçimi olarak da sunuluyor. Bütün bunlar sanki Osmanlı'nın laik bir düşünceyi üretememiş olmasından kaynaklanıyormuş gibi gösterilmeye çalışılıyor. Bana öyle geliyor ki, entelektüel laik çevrelerde laikliğin alımlanış biçimi tamamen kültürel fenomen haline geliyor.

İlber Ortaylı: Bu vatandaşın günlük problemi haline getiriliyor.

Hilmi Yavuz: Dolayısıyla, laiklik meselesinin sadece siyasal değil kültürel bir mesele olarak da alınması gerektiğini düşünüyorum. Ancak böylece Osmanlı'yı daha sağlıklı bir temele oturtarak kavrarız. Onun için Osmanlı laikliği meselesi, son derece önemli bir temeldir. Osmanlı'yı bu bağlamda ele almak negatif söylemin kalıntılarını, etkilerini ortadan kaldırır. Bu negatif içermelerin en azından İslam'la bir ilgisi olmadığının ortaya konması sağlıklı bir etkinliği gerçekleştirir.

İlber Ortaylı: Çok teşekkür ederim. Bugünkü oturumda sanıyorum ne problemin ne de ilmin dibini bulduk. Ancak bazı meselelere oldukça renkli, bilgili bir biçimde değindik sanıyorum. Bu gibi tartışmaların yararlı olduğuna inanıyorum. Çünkü bunlar yazıya dökülünce kalıcı olacak.

Osmanlı-Türk Modernleşmesi ve Ordunun Siyasetteki Yeri Üzerine

AHMET KUYAŞ

Galatasaray Üniversitesi'ndeki dost meslektaşlarıma

Tarihçilerin geçmişe hep kendi dönemlerinin gözüyle baktıkları için tarihte genellikle görmek istediklerini gördükleri, her tarihçi için söylenemese de, sıkça tekrarlanan bir yargıdır. Ancak bu yargıya can ve gönülden katılan yorumcuların bile neredeyse tümü ve tarihçilerin azımsanamayacak bir bölümü, belli bir konuda yazarken ya da tartışma sürdürürken söz konusu yargıyı nedense unuturlar ve önceki nesillerin bulgularını ya da yorumlarını olduğu gibi kabul ederler. Bunun nedeni, önyargı ya da entelektüel namus eksikliği olasılıklarını bir yana bırakacak olursak, zorluk ve tembelliktir. Çünkü, belli bir dönem üzerinde çalışan bir tarihçinin, o dönem üzerine kendinden önceki nesillerin yazmış veya söylemiş olduklarından da olabildiğince yararlanabilmesi için, kendinden önce yazmış olanların toplumunun da görece iyi bir tarihçisi, en azından iyi bir kültür ve düşünce tarihçisi, hattâ kültür antropoloğu ve edebiyat sosyoloğu olması gerekir. Çalıştığı akademik alanın epistemolojisiyle de ilgilenmek diye özetleyebileceğimiz böylesi bir kaygının, Osmanlı tarihçiliği açısından bakıldığında, pek zayıf olduğunu teslim etmek gerekiyor. Nitekim, Osmanlı-Türk modernleşme tarihi konusunda Türkiye'de ve dünyada son elli yıldır üretilen söylemin bir vechesini, modernleşmenin ya da reform hareketlerinin önce orduda başladığı ve ordunun önderliğinde uygulandığına ilişkin önermeyi, bu duruma iyi bir örnek olarak gösterebiliriz.

Söz konusu söylem, Osmanlıların Hıristiyan Batı dünyası karşısında zayıf bir duruma düştüklerini ilk defa savaş meydanlarında fark ettiklerini ve 18. yüzyıl sonlarında, önce Kırım'ın yitirilmesi sonra da Mısır'ın yitirilme

Şark serdarı Ferhat Paşa'nın Revan'a girişi. (Ara Güler arşivi.)

olasılığı karşısında silkinip Batı'dakilere benzer bir ordu kurmaya giriştiklerini anlatır. Bu başlıbaşına bir devrimdir, çünkü Osmanlılar kılık kıyafetine varıncaya kadar yepyeni ve düşman Hıristiyan dünyasından esinlenen bir kurum yaratmışlar ve bu yolda, ciddî bozulma belirtileri gösteriyor olsa da, yüzyıllarca Osmanlılığın iftihar kaynağı olmuş Yeniçeri Ocağı'nı yerle bir etme cesaretini göstermişlerdir. İkinci bir aşamada da, yeni ordu için subay yetiştirecek bir okul yine Batı'dan ithal edilmiş ve ne olduysa –iyi ya da kötü– bundan sonra olmuş, Osmanlı-Türk ordusu önemli bir aktör olarak siyaset sahnesine girmiştir. İyi ya da kötü, çünkü Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi, "Hürriyet'in İlânı", "Anadolu İhtilâli", Cumhuriyet, 27 Mayıs, vs. kimileri için iyi, kimileri için ise kötüdür, ama pek sade suya bir tarih çözümlemesi açısından aynıdır; ister çağdaşlaşmayı, aydınlanmayı ve demokratlaşmayı sağlayan olsun, ister yabancılaşmayı, "köpekleşmeyi" ve dinsizleşmeyi, etkin özne, Batı dünyasıyla sistematik bir biçimde ilk tanışan ve belirli bir ideolojiyle eğitilen Osmanlı-Türk ordusudur.

Bu söylemin üç temel unsuru, ilk kez devrimsel boyutta bir yenilik yapılıyor olması, ortaya yeni çıkan kurumun dayandığı ilkelerin Osmanlı ya da İslam dünyasının dışından kaynaklanıyor olması ve bu yeni kurumun siyasal bir rol üstlenmesinin kendi başına bir yenilik olmasıdır. Nizam-ı Cedit'in, sonra da Asakir-i Mansure-i Muhammediye'nin ve Mekteb-i Harbiye-i Şahane'nin kurulmalarının, toplumsal ve siyasî sonuçları itibariyle devrimsel boyutta bir yenilik olduğu doğrudur tabii. Ne var ki bu, Osmanlı ordusunda yapılan ve ciddî bir toplumsal ve siyasî dönüşüm doğuran ilk devrimsel yenilik değildir. Yeniçeri ordusunun kurulması da bir devrimdi; hem toplumsal ve siyasî boyutta hem de kültür boyutunda. Yeniçeri ordusu, Osmanlı Beyliği'nin Osmanlı İmparatorluğu'na dönüşmesinde, yani başlangıçta hem askerî hem de kültürel açıdan en önemli kurum olan gaziliğin pabucunun görece dama atılmasında, böylece çehre değiştiren devletin kulların eline geçmesinde en önemli etmen olduğu gibi, meydana gelişiyle de, zorla müslümanlaştırma politikasından genellikle kaçınma ilkesinin, yani İslam'ın çok eski ve önemli bir toplumsal-kültürel politika ilkesinin hiçe sayılması demek olmuştur. Sekban ve sarıcaların 16. yüzyıl sonlarında, üstelik bir devlet politikası sonucunda ortaya çıkmaları da, hem toplumsal-siyasî sonuçları itibariyle hem de dünya görüşü açısından bir devrim sayılmalıdır. Sefer sırasında ateşli silah kullanan piyadeye duyulan ihtiyaç nedeniyle mevsimlik paralı asker olarak istihdam edilen bu genç köylülerin, sonraları

"celâli" ordularını, daha sonra da âyân ordularını oluşturdukları bilinen gelişmelerdir. Bu sekban ve sarıcaların varlıkları da, Osmanlı devlet geleneğinin ve toplumsal politikalarının temeli diyebileceğimiz, askerî sınıfla reâyâ sınıfının, yani yönetenlerle yönetilenlerin birbirlerine karıştırılmamaları ilkesinin açık bir ihlaliydi. Dolayısıyla, "orduda devlet eliyle yapılan köklü bir yenilik", ilk defa 18. yüzyıl sonunda gündeme gelen bir yenilik değildir Osmanlı tarihinde. Ancak, Tanzimat arifesinde girişilen yenilenmenin Batı kökenli olması da bir yenilik değildir. Osmanlılar 18. yüzyılın daha erken dönemlerinde Batı dünyasının kalyonlarını alıp, kendisi de bir Batılı olan Bonneval'e humbarahaneyi kurdurmuş, Çanakkale'nin yeni istihkâmlarını da bir Macara inşa ettirmişlerdi. Daha önceki bir dönemde, on dört ve on beşinci yüzyıl gazileri ise Macar süvarilerinden savaş taktikleri almışlardı. Sultan II. Mehmed'in meşhur toplarını yapanın da yine bir Macar olduğunu hatırlatmakla yetinelim.

Ordunun siyaset sahnesinde etkin bir rol oynamasına gelince; bunun da Tanzimat'la başladığını sanmak yanlıştır. Yeniçeri ordusu, Osmanlı beyinin gerek "gazilerin başında bir gazi" olmaktan çıkıp sultan olması sürecinde, gerekse Anadolu'nun Müslüman beyleriyle Balkanlar'ın Hıristiyan beyleri üzerinde giderek tartışmasızlaşan bir üstünlük sağlaması sürecinde en önemli, hattâ tek etmen olduğunun farkına pek erken varmış, bu ayrıcalığını da beğendiği şehzadeyi sultan yapmak, istediği sefere çıkıp istemediğine çıkmamak ya da işine gelmeyen bazı iktisadî önlemlerin alınmasına engel olmak gibi davranışlarla kullanmıştır. Osmanlı sultanının yeniçerilerin elinde oyuncak olması demek olan bu gelişmenin, yeni bir denge unsuru olarak şeyhülislamlığın 16. yüzyılda giderek önemli bir kurum haline gelmesinde bile rolü olduğu düşünülebilir. Yeniçerilerin sonraki yüzyılların isyanlarında da etkin olduklarını biliyoruz.

Demek oluyor ki, ordunun siyasete karışması, yalnızca Tanzimat'tan sonra değil, tüm Osmanlı tarihinde görülen bir olgudur. Ancak, daha önce değindiğimiz "sade suya tarih çözümlemesi" tarzında bir bakışla, bu söylediklerimizden yola çıkıp, söz konusu olguyu Osmanlı-Türk tarihinin özcü bir ussallaştırmasına vardırmamak gerekir. Bunun için yapılması gereken de, "ordu" dediğimiz kurumu nesneleştirmemek, yani toplumdan soyutlamamaya çalışmaktır. Nitekim, biraz önce sözünü ettiğimiz yeniçeri ayaklanmalarına baktığımızda görüyoruz ki söz konusu ordu, kuruluşundan Vaka-i Hayriye'ye kadar hiç değişmeyen, aynı toplumsal kökenden gelen ve çıkarla-

rı, dolayısıyla da siyasete karışma nedenleri hep aynı kalan insanlardan oluşmamıştır. 15. yüzyıl başlarından 18. yüzyıl başlarına kadar çok büyük çoğunluğu devşirme olan yeniçerilerin ganimet ve timar elde ederek durumlarını düzeltme arzusu, onları genellikle savaş taraftarı bir siyasetten yana tavır almaya itiyordu. Savaşın, dolayısıyla da vergi yükünün, şehirli olsun köylü olsun, halk üzerindeki olumsuz etkilerine görece kayıtsızdılar. İktisadî olumsuzluklar dolayısıyla isyan etmeleri ise, enflasyonun maaşlarını etkilemesiyle söz konusu olabiliyordu genellikle. Kısacası, tek nesillik bir kast diyebileceğimiz yeniçerilerin siyasete karışmaları, bu kastın çıkarlarının korunması biçiminde oluyordu. Ama 18. yüzyıl başlarından itibaren yeniçeriler, bir bütün olarak belki "ordu" sıfatını bile hak etmeyen, bambaşka bir toplumsal gruptur. Yeniçerilerin büyücek bir kısmı, artık askerlikle hiç alakası olmayan şehirli orta sınıf mensubu kişilerden, askerlik işlevini yerine getiren daha ufak bir bölümü ise devşirme olmayan ve şehirli orta sınıfla aile bağlarının yanı sıra iktisadî ilişkileri de bulunan kişilerden oluşuyordu. Bu durum ise, zamanın bazı gözlemcilerinin de işaret ettiği gibi, yeniçeri ayaklanmalarını bir tür halk ayaklanmasına dönüştürmüştür.

Tanzimat sonrasının ordusu hakkında da aynı şeyleri, yani bir bütün olarak şehirli orta sınıf halkı temsil etmiyorsa da, sırf kendi özgül çıkarlarıyla meşgul bir tür meslekî kast da olmayan, toplumun belli bir kesimine kültürü, ülküleri ve çıkarlarıyla bağlı bir ordu olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu ordunun kimler tarafından, nasıl ve kimlerden kurulduğuna bakmak, böyle bir öneriyi haklı çıkaracağı gibi, reform hareketinin önce orduda başlamadığını da gösterecektir.

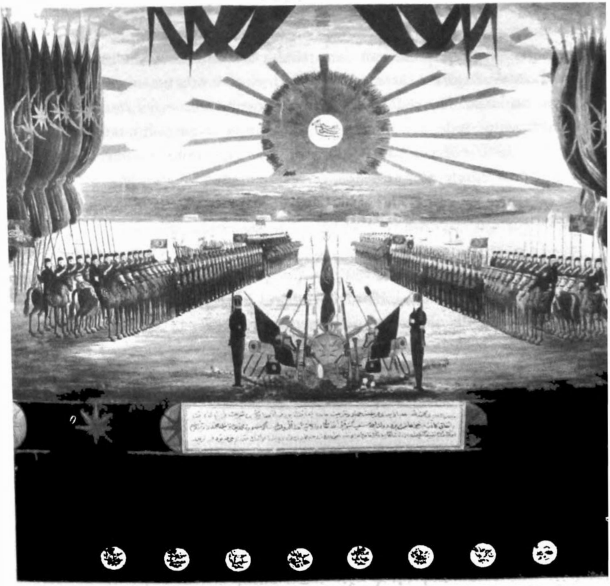
18. yüzyıl Osmanlı tarihinin yukarıda dolaylı olarak değindiğimiz önemli bir özelliği devşirme olgusunun giderek kaybolmasıdır. Bu olgunun yapışık ikizi diyebileceğimiz koşut bir olgu da, devlet yönetiminde üst kademede bulunanların giderek artan bir çoğunlukla kalemiyye sınıfı mensupları, yani çekirdekten yetişme bürokratlar arasından çıkar olmasıdır. Bunların çocuklarının da gittikçe artan sayılarda devlet hizmetinde çalışması, Osmanlı toplumunda Avrupa'daki memuriyet soyluluğuna (*noblesse de robe*) benzetebileceğimiz, eski Osmanlı düzenindeki askerî sınıfa benzeyen, ancak ona oranla biraz daha içerici, en azından, yeni yetmelere daha açık bir sınıf oluşturdu. Yenileşme yönündeki gidişi, ulemâ sınıfının da azımsanamayacak bir bölümüyle birlikte sırtlayan, işte bu sınıftır. Devletin sürekliliğinin sağlanması bunlar için bir tür sınıf çıkarı olduğundan, yeni, kendi bildikleri

ve devlete istedikleri doğrultuda bir etkinlik kazandıracağına inandıkları örgütlenme biçimlerini, neredeyse bir varoluş nedeni olarak benimsemişlerdir. Bu sınıf, Nizam-ı Cedit'in kurulduğu yıllarda sivil bürokrasiye ilişkin de birçok kural çıkarmıştır ortaya. Hattâ, sivil bir Nizam-ı Cedit'ten bile söz edebiliriz bu konuda. Giderek 1836'da Umûr-u Hariciye Nezareti'nin kurulmasına varacak olan yenilikler de bu sınıfın işidir. Bu süreçte görece iyi bilindiğini sandığım bir dönemeç, sonrasının birçok dışişleri bakanını ve sadrazamını yetiştirecek olan Tercüme Odası'dır. Burada ilginç olan şu ki, eski askerî sınıfa oranla biraz daha içerici olduğunu söylediğimiz ve yetenekli orta sınıf çocuklarını sivil bürokrasiye kabul edebilen bu sınıf, II. Mahmud'un devlet düzeninin tümüne ilişkin reformları sırasında açılan (1834) Mekteb-i Harbiye'ye öğrenci alırken, neredeyse Prusya aristokrasisi kadar dışlayıcı davranarak öğrencileri yalnızca zâdegân dediği sınıftan almış, yani kendi çocukları ve eski askerî sınıf mensupları arasından seçmiştir. Bu kural ancak 93 Harbi dediğimiz, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra bozulmuş, büyük çapta subay kaybı nedeniyle ortaya çıkan açığı kapatabilmek için tüm memur çocukları Mekteb-i Harbiye'ye kabul edilir olmuştur. Değişik bir biçimde söyleyecek olursak, köylü çocukları bile medreseye gidebilirken, Mustafa Kemal Atatürk ya da İsmet İnönü gibi küçük memur çocukları, 1860'larda subay olamıyorlardı.

Bu söylediklerimizden çıkarılacak ilk sonuç, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda subay dendiğinde akla gelebilecek insan tipinin, devletin sivil kadrolarında çalışan, bir süreden beri de serbest mesleklere rağbet etmeye başlamış insan tipinden hiç de farklı olmadığıdır. Osmanlı ordusunun subay kadrosu, 19. yüzyılda Osmanlı toplumunun seçkin siyasî çevrelerinin insanlarından oluştuğu gibi, 20. yüzyıl başında da aynı çevrelerin eğitim yoluyla genişlemiş saflarında yer alıyordu. Namık Kemal'le Süleyman Paşa'nın 1870'lerde mensup oldukları çevre, 20. yüzyıl başlarında da Mustafa Kemal'le Talât Paşa'yı kapsar biçimde genişlemişti. Bu yüzden subay kadrosunun kendine özgü bir eğilimi, siyasî bir programı olduğunu sanmak, büyük hata olur. Ancak, ileride kısa bir eleştirisini yapacağımız yaklaşımın yanı sıra bazı dramatik tarihî olayların da etkisiyle, ordu mensuplarının siyasette oynadıkları rol abartılmıştır tarihimizde. Sultan II. Abdülhamid'in orduyu sürekli göz altında tutması, donanmayı Haliç'te çürümeye bırakması, Yemen İsyanı'nı bastırmaya giden birliklere yeni silâhlarını ancak Beyrut limanında verdirmesi, daha sonra da Enver ve Niyazi Beyler'in dağa çıkması ya

da Teğmen Atıf Efendi'nin Şemsi Paşa'yı vurması gibi gelişmeler, orduya oynadığından çok daha kapsamlı bir rol atfedilmesine neden olmuştur. Halbuki, söz konusu tarihsel yanılsama perspektifinden bakıldığında, belki de Enver ve Cemal Paşalar yüzünden, bir subay topluluğu gibi görünen İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde siviller çoğunluktaydı. Üst yönetimdeki subaylar ise, Cemiyet'teki subay oranına göre son derece küçük bir azınlık oluşturuyorlardı.

Ordu mensubu olsun ya da olmasın, yönetici seçkinlerin siyasal davranış açısından türdeş bir sınıf olduklarını sanmak da çok yanlıştır. Yazımızın başında değinilen tarihsel çizgiye paralel giden ve "tutucu" diye niteleyebilece-



II. Mahmud'un 1830'larda Enderunlu gençlerden oluşturduğu piyade ve süvarileri teftişe hazır durumda gösteren tablo. (Ara Güler arşivi.)

gimiz bir çizgi daha vardır. Nitekim, Tanzimat'a bir tepki olan Kuleli Vakası ve İttihat ve Terakki'ye muhalif Halâskâr Zabitan grubuyla başlayıp, kurucuları arasında Kurtuluş Savaşı'nın ileri gelen komutanları da bulunan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'yla süren ve çoğu Demokrat Parti yanlısı Eminsular'a ve Ragıp Gümüşpala'ya kadar varan bu çizgi de bir "subay öyküsü"dür. Ancak bu, sırf subaylara özgü olmayan, daha büyük bir öykünün bir parçasıdır yalnızca; hem de sanılabileceğinden çok daha karmaşık, basit kategorilere sığamayacak kadar çok yönlü bir öykünün parçasıdır. Millî Mücadele'nin sesini dış dünyaya duyurma yolunda çok gayret sarf eden, eski büyükelçilerden Galip Kemalî Söylemezoğlu'nun asker olan kardeşi Süleyman Şefik Paşa, Ankara üzerine yollanmaya çalışılan "Hilafet Ordusu"nun komutanıydı.

Bütün bu verilere karşın, hem silahlı kuvvetlerin nesneleştirilerek toplumdan soyutlanması, hem de tek tip ekmek tarzında insanlardan oluşturklarının sanılması, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Amerika üniversitelerinin liberal çevrelerinde, özellikle de toplumbilim ve siyasetbilim dallarında ortaya çıkıp, 1960'lardan itibaren Türkiye'nin de üniversite ve siyaset çevrelerinde görünen "modernleşme kuramı"nın sonucudur. Modernleşme kuramının birçok hatası olduğu gibi sevabı da vardır gerçi. Ancak, hatalı bir yönü vardır ki, sözünü ettğimiz yanılsamanın da nedenidir. Söz konusu kuramın, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan bağımsız Üçüncü Dünya ülkelerinin büyük çoğunluğunda iktidarı ulusçu ve modernleşmeci bir söylemle ellerinde tutan askerî rejimlerden, dikkatli bir tarihsel çözümleme yapmadan hareket etmiş olması, gelişmekte olan bu ülkelerin askerlerine, toplumla hiç ilgisi olmayan, özcü bir yaklaşımın doğmasıyla sonuçlanmıştır. Kısaca söyleyecek olursak, bu yaklaşımın temel savı, gelişmekte olan ülkelerin sömürge koşullarında modern eğitim alabilmiş tek zümreleri, başlangıçta yerel polis gücü olarak kurulmuş ordularıdır ve bu orduların mensupları da, çoğu örnekte görüldüğü gibi, ülkelerindeki modernleşmeci akımın önderleri durumundadır. İndirgemecilikle suçlanmak istememekle birlikte şunu söylememiz gerekir ki, bu yaklaşım bazı siyasetbilim çevrelerinde hâlâ sürmekte ve "ordu ve siyaset ilişkileri" kategorisinde tezler yazılıp kitaplar basılmaktadır. Halbuki, siyasetbilim terminolojisine "bonapartizm" sözcüğünü kazandıran askerin ilk darbesini, kendilerini tehlikede hisseden cumhuriyetçilerin daveti üzerine gerçekleştirdiğini hatırlamanın daha yararlı olacağı söylenebilir.

27 Mayıs ve 12 Mart müdahaleleri, ordunun Türk siyasal yaşamını belli bir çizgide tutmaya çalışmak, bunu da toplumdan bağımsız olarak yapmak gibi bir işlevi olduğu kanısını güçlendirmiştir. Halbuki bu ordu, azınlık da olsa, Cumhuriyet'i tüm kurumlarıyla ve hakkıyla benimsemiş, sola karşı kapalı olduğu kadar baskıcı bir rejime kayılmasını da pek beğenmeyen orta sınıfın oluşturduğu bir orduydu. Nitekim komünizmle mücadele adına benimsenen yumuşak bir İslamî söylemi bu orta sınıf yadırgamadığı gibi, ordu da yadırgamıyordu. Ne de olsa 1946 sonrasının gelişmelerinden ordu da payını almış, toplumsal kökenleri itibariyle Cumhuriyet'le birlikte daha demokratik olduğu gibi, siyasal tercihleri açısından da daha az jakoben olmuştu. Bu durumun 12 Eylül rejimiyle birlikte son bulduğunu ve ordunun yeniden yüzyıl başlarındaki toplumsal konumuna benzer bir noktaya dönme yoluna girdiğini söyleyebiliriz. Buradaki benzerlik, tabii, toplumsal kökenden ziyade siyasal davranışta ortaya çıkıyor. Burjuva jakobenliğine doğru bir gidiş olduğu, eskiden ancak tek tük görülen bir olgunun, yani dinci subayların ordudan çıkarılması olgusunun yakın zamanlarda çok daha büyük boyutlara varmış olmasından anlaşılıyor. Sanırız ki, ciddî bir halkla ilişkiler çabası refakatinde, bilgisayarlı ve kadın subaylı bir manzara arz eden ordu, seçkin bürokratlık ve 1950 ertesinin popülizm evrelerinden sonra, Cumhuriyet burjuvazisi oluyor galiba.

OSMANLI DEVLETİ'NİN

700. KURULUŞ YIL DÖNÜMÜ

Devletin Adı Yok – Bir Amblemin Okunması*

CHRISTOPH K. NEUMANN

Amblemsiz kutlama bu toplumda tasavvur edilemediğinden bu sene Osmanlı için bir logo yaratılmıştır. Renkleri elbette al üzerine beyaz (gerektiğinde al üzerine altın) olan tasarım, Kanuni Sultan Süleyman'ın tuğrası ile, tuğra hançerlerinin "7"nin küçük orta çizgisine dönüşmesiyle ona bağlanan 700 rakamından ibarettir. Kullanılan yazı türü ilginçtir ki Arap harflerine değil, Türkiye Cumhuriyeti'nin en devletçi, en bürokratik ve otoriter dönemi olan otuzlu yıllar esnasında rağbet gören yazı tiplerine gönderme yapıyor. Anlamayana, altında ve üstünde iki satır halinde logonun manası "OSMANLI DEVLETİ'NİN 700. KURULUŞ YIL DÖNÜMÜ" olarak açıklanıyor.

Ben, anlamayanlardanım. Logonun metni, benim gözümde kısa olduğu kadar da problemlidir. Metnin hareket noktası mesabesinde olan "Osmanlı" kelimesi bir yana bırakılırsa sanki her şey yanlıştır. Hatalar, imladan başlıyor. Benim kullandığım sözlüklerin tümünde "yıldönümü" bitişik yazılıyor.

Daha önemli olan ise, elbette 700 sayısı. Osmanlı devletinin ne zaman ortaya çıktığını bilmiyoruz, çok büyük bir ihtimal ile de hiçbir zaman bilemeyeceğiz. İslam hukuku kıstasına göre bir hükümdar kendi adına para bastırmakla ve hutbe okutmakla bağımsızlığını ilan eder. İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde bulunan bir gümüş sikke gerçekten Osman bin Ertuğrul adını taşıyor.[1] İmlası bozuk olan bu sikkenin Osman Gazi'ye ait olup olmadığı ise tartışma götürür; sahih ise bile, tarih taşımıyor. Onaltıncı yüzyılda yazan bir Osmanlı tarihçisi, ancak Orhan Bey'in sikke bastırdığını öne sürüyor. Orhan'ın paraları, koleksiyonlarda da bulunur.

* Yazının Türkçesine mukayyet olan Olcay Akyıldız'a teşekkürlerimi sunarım.

Hutbe konusunda, 1422 senesinde yazılan bir metne dayanarak onbeşinci yüzyılda yazılan üç Osmanlı tarihi, Karacahisar adlı bir kasabanın fethedilmesinden sonra Osman Gazi adına ilk kez cuma namazının kılındığını yazar. Bu olayı bazıları 1291 senesine, bazıları da 1299'a tarihlendirirler. Bu rivayetin olaydan 130 yıldan uzun bir aralıktan sonra ilk kez kaleme alınmış olması ona zaten fazlasıyla efsanevi bir hava verir.[2]

Nitekim 1299 tarihi, onaltıncı yüzyıldan itibaren Osmanlıların devlet ideolojisinde yer edinmiş bir hikâyeye dayanıyor. Osman Gazi bazı fetihlerini Konya'da hüküm süren Selçuklu sultanı III. Alâ ed-Din Keykubad'a bildirmek istediğinde, İran'ı elinde tutan İlhanlı Gazan Han'ın onu götürdüğünü duyar. Oğuz beyleri böylece Selçukluların saltanatının bittiğine kanaat getirirler ve Osman Gazi'ye biat ederler, yani onu sultan olarak kabul ederler.[3] Hikâyenin dikkat çekici bir yanı, törenin şeriattan çok Oğuz töresiyle ilgili olmasıdır. Hutbe ve sikke yok, beylerin lider tayin edip emrine geçmeleri var. Osmanlıların kendilerini meşrulaştırmak için birden fazla yolları vardı.

Bu hikâye belli ki sonradan yaratılmış bir anlatım, maksadı da barizdir. Daha önce meşru bir hükümdar sayılmış Selçuklu sultanının sadık bir hudut beyi olan Osman Gazi isyan etmeden nasıl bağımsız olabilir? Bunun çaresi, Selçukluların kendiliğinden yok olması ve Osman'ın seçilmesidir. Alternatif hikâyeler de vardı, ancak aynı derecede inanılırlığa sahip gözükmüyorlardı. Tarihçi Neşrî, Sultan Alâ ed-Din'in oğlu olmadığını, bunun için tabl ve alem, yani davul ile sancak göndererek Osman Gazi'yi halef yaptığını yazar.[4] Ne yazık ki, Selçuklu hanedanının devam ettiği, tabl ve alemin de sultana tabi bir beyin alametleri olduğu Neşrî'nin yazdığı zamanda henüz yeterince unutulmamış olacak, bu versiyon pek tutulmadı.

Bütün bu bağımsızlık hikâyeleri onbeşinci ve onaltıncı yüzyılda hicri 699 senesine tarihlendiriliyordu. Ancak o yıl III. Alâ ed-Din Keykubad ne İran'a kaçırılmış ne de Neşrî'nin yazdığı gibi ölmüştü.[5] Daha ilginci, o hicri yılın dört ayı 1299 senesine, sekizi 1300'e tesadüf eder. O olmamış olayların yıldönümü kutlamalarına demek ki aslında daha vakit var. Belli ki, Osmanlı'nın sene-i devriyesinin 2000 yılında gereken ilgiyi bulamayacağı korkusu 1999'u kuruluşun "yıl dönümü" yapmış.

Kuruluş mu? Bir problem de bu kelimede çıkıyor. Yukarıda anlatılandan belli olduğu üzere, Osmanlı hükümdarlığının ortaya çıkışı, bir olay değil, bir süreç idi. Öncesinde bir Osmanlı devletinin olmadığı, sonrasında var olduğu bir an yoktur. Osmanlı bağımsızlığı aşağıda bekleşen halka bir bal-

kondan ilan edilmediği gibi böyle bir karar veren bir toplantı da yapılmamıştır. Şu ilk hutbenin okunduğu söylenen Karacahisar'ın yeri bile unutulmuştur.[6]

Bunlara şaşırmamak gerekir. Modern çağdan önce, devletler pek de tören veya beyan ile kurulmazdı. Bu gelenek, ancak Amerika Birleşik Devletleri'nin bağımsızlık beyannamesiyle başladı. Milli devletler, kuruluşlarının belgelenmesine ihtiyaç duyarlar. Çünkü onların efsanesi, kendileridir; kendi meşruiyetlerini kendileri üretmek zorundadırlar: ilahi bir köken iddiasını taşımadıkları gibi onları sırtlayan ve bir şekilde kendi başına bir meşruiyet kaynağı olan bir hanedan ya yoktur ya da olsa olsa ikincil öneme sahiptir.

Bu sav kolaylıkla test edilebilir: Hâlâ hanedan sahibi olan İngiltere, Hollanda, İsveç gibi devletlerde birdenbire o hanedanın yok olduğunu farz edelim: devlet devam eder mi? İç savaş sonrası İspanya'da bir ara olduğu gibi büyük bir ihtimalle devam ettiğine göre hanedan çok önemli değil. İsteyen, bu durumu Osmanlı ailesinin yurtdışına sürülmesinden sonraki Osmanlı saltanatının hali ile karşılaştırabilir.

Modern öncesi devletlerin çoğunda ise tek kişi veya tek ailede somutlaşan iktidar, insanüstülük ile haklı gösterilir. Bu tespitte Roma Cumhuriyeti veya Venedik Cumhuriyeti gibi istisnaların az olmadığı doğrudur. Ancak bu insanüstülük söz konusu olduğu hallerde ya Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi hükümdar tanrısallaşır (veya başka bir şekilde mübarek konuma getirilir), ya da hükümdarlık iddiası ciddî bir şekilde sorgulanmayacak kadar eskiye götürülür. Elbette ikisini de yapan ideolojiler var.

Cülûs, yani tahta geçme, kılıç kuşanma, taç giyme törenleri ile bağımsızlık ilanı arasındaki fark da burada yatıyor. Cülûsta devamlılık, yenilik kadar önemlidir. Avrupa'da "Kral öldü, yaşasın kral" parolasıyla ifadesini bulan bu anlayış, yeni hükümdara eski hükümdarın meşruiyetini intikal ettiriyordu. Tarihte en ilginç cülûs törenlerinden biri olan Napoléon'un kendi kendine taç giydirmesi bile süreklilik unsurları taşıyordu: papanın (seyirci olarak da olsa) katılması, antik Roma sembollerinin çokluğu, imparator unvanının ta kendisi, bunun Cermen Milletinin Kutsal Roma İmparatorluğu'nun hukuken sona ermesine denk getirilmesi – bütün bunlar, Napoléon'un yeni unvanının aslında çok eski bir geleneğin ihyasından başka bir şey olmadığını göstermeye yarıyordu.

İlk Osmanlıların benzer bir şekilde bir meşruiyet iddiasına sahip olamadıkları açıktır. Nitekim rejimleri kurulmadı, ortaya çıktı. Fakat onları sonra-

dan Selçuklu sultanlarının siyasî vârisleri olarak gösterme türünden çabalar, hükümranın şahsında somutlaşan iktidara süreklilik, eskilik, öncelik ve nihayet haklılık kazandırmaya yönelik çok tipik çabalar idi. 16. yüzyıl nazarıyla Osman Gazi ile Orhan Bey'e bakıldığında elbette onlar sultan idiler. "Süleymanname"nin minyatürleri arasında bunun için onların da cülûs ve biat törenlerinin resimleri var. Orada nakşedilen "meclisler" sonraki Osmanlılarınkinden önemli hiçbir fark arz etmiyor.

Amblem metninin en problemli kelimeleri ise OSMANLI DEVLETİ'NİN sözcükleridir. Onları olduğu gibi büyük harflerle aktarmayı doğru buldum, çünkü normal yazılışları olarak neyin kastedildiği pek belli değil: Osmanlı *D*evleti mi, yoksa Osmanlı *d*evleti mi? Kesme işaretinin varlığı ise, birincisine işaret eder.

Mesele pek de tekin değil. Osmanlıların devletlerini nasıl isimlendirdiği sorunu nispeten yeni bir problem. Resmî Türk tarihyazıcılığının başyapıtı olan 1930 tarihli *Türk Tarihinin Anahatları*'nda bazen "Osmanlı İmparatorluğu"ndan, bazen "Osmanlı devleti"nden söz edilirdi. Son birkaç onyılda ise, Türk sağında Osmanlı İmparatorluğu'ndan söz edilmez oldu. Kafesoğlu'nun Türk-İslam sentezi önermesi [7] ile Osman Turan gibi tarihçilerin "Türk cihan hâkimiyeti mefkuresi" adı altında [8] yaydıkları düşünceler, daha önce nispeten marjinal bir konumda olan bir "Türk Devleti" devamlılığı önermesinin kabul görmesini sağlamıştır.

Bu fikirlere göre, bütün Türk devletleri aslında bir tek devletin birbirini takip eden aşamalarıdır. Popüler seviyede (ki bu popüler seviyenin cumhurbaşkanlığı armasındaki on altı yıldıza kadar uzandığı söylenir) bu düşünce meşhur onaltı Türk devleti anlatısıyla eklemlenir. Konya Selçuk Üniversitesi kampusu veya İstanbul Maçka Parkı gibi farklı farklı yerlerde görülebilen ve onaltı büst ile onaltı küçük sancak gönderisinden ibaret olan Türk Devletleri anıtlarının mesajı da bu: Hun'lardan Osmanlı'lara kadar ve "ilelebet pâyidar" olacak "son" Türk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti de dahil olmak üzere, aslında hep bir Türk Devleti var idi. İstanbul Üniversitesi'nde Türk Tarihi profesörü olan Abdülkadir Donuk, bu düşünceler sayesinde "Kuruluşunun 2200. Yıldönümünde Türk Ordusu" başlıklı bir makaleyi, üniversitesinin yayınları arasında neşredebilir. [9]

Bu onaltı devletin bazılarının Türk devleti, bazılarının ise devlet bile olmayışı, öbür yandan bazı Türk devletlerinin bu "onaltı devlet" arasında yer bulamayışı ise ne gam? İsteyen geçmişin Türk devletlerinin yanında çağdaş

Parşömene oyulmuş Osmanlı arması. Naim Arnas koleksiyonu, *Osmanlı Arması*, adlı **kitaptan.**

onaltı Türk devleti de sayar. Aralarında yine Tataristan gibi devlet, Bosna gibi Türk veya Çeçenistan gibi ikisi de olmayan teşekküller bulunur.

Bütün bunlar, tarihçiler arasında da yaygın olan devlet fetişizminin [10] birer tezahürüdür tabii ki. Ancak, bundan kurtulan, asıl problemden kurtulamaz: Osmanlı'ya ne demeli? Osmanlı İmparatorluğu mu? Osmanlı D/devleti mi? Başka bir şey mi?

"Osmanlı İmparatorluğu" uzun zaman en yaygın adlandırma idi. Ancak, imparatorluk kelimesi son yıllarda eleştirilere hedef oldu: Osmanlılar kendilerine hiç böyle demeyişler, üstelik bu kelime Batı kültürüne has bir sözcükmüş ve Doğu devletlerine uygun değilmiş.

İmparatorluk kelimesi elbette Batı dillerinden, muhtemelen Fransızcadan bir çeviridir. Ancak, bu çeviriyi kullanan, üstelik ne kadar "Doğulu" oldukları da tartışma götüren Osmanlıların kendisi idi. 1768-74 Rus-Osmanlı harbini kaybettikten sonra Avrupa'daki hükümdarlarla eşitliklerini kabul etmek zorunda kalan Osmanlı sultanları (ve adlarına hareket eden bürokratlar), devletlerini bir kategoriye sokmak zorundaydılar. Seçimlerini alâsından yana yapmaları normal karşılanmalı: Osmanlı sultanı elbette, tıpkı Avusturyalı mukabili ve Rus çariçesi Katharina gibi, bir "empereur" idi. Bunun Türkçesi de, onların da "padişah" olması idi.

Bunun uzunca bir öntarihi de var: Osmanlı fermanlarında genellikle o zamana kadar sırf "Bec kralı" [11] yani Viyana kralı olarak hitap edilen Habsburglular, 1606 Zsitvatorok muahedesinden [12] başlanarak muntazaman ilk önce "çasar", [13] sonra padişah olmuşlar, başka Avrupa hükümdarları da aynı hakkı elde etmişler. [14] Ancak o muahedeler, şeklen hâlâ mukabiliyet temeline dayanmıyordu: Avrupalılar (veya Avrupalı olmayan Osmanlılar ile bir antlaşma yapan herhangi bir hükümdar) yazılı olarak bazı maddelere kefil oluyordu, cevaben Osmanlı padişahı ona bir ahdname ile "aman" veriyordu. [15]

Bu durum, ancak 1774 Küçük Kaynarca muahedesi ile değişti. [16] Artık Osmanlı sultanı, karşıdaki hükümdara aynı rütbeyi tanımakla kalmıyordu, onunla –elbette temsilcilerin kanalıyla– aynı metin üzerinde anlaşmış oluyordu. Bundan sonra Osmanlılar, büyük bir titizlik ve kıskançlıkla imparator/padişah olarak hitap edilmesine önem verdiler. Çünkü siyasî ve askerî, idarî ve iktisadî iktidar ve zaafları ne olursa olsun, bu unvan Osmanlıların devletini bir büyük devlet ("devlet-i muazzama") yapıyordu, ona meşruiyet de kazandırıyordu. 19. yüzyılın borç antlaşmaları da "Sa Majesté Impériale le Sultan" veya "Sa Majesté le Sultan Empereur des Ottomans" adına yapılıyordu. [17]

Burada imparatorluk kavramının özelliklerinin bir rol oynadığı kuvvetle muhtemeldir. Kelime her ne kadar Batı yoluyla Osmanlılara geçmişse de hem tarihi itibarıyla ortak bir mirasa ait idi hem de anlamı bakımından evrensellik iddiasını taşıyordu. Çünkü ilk imparatorluk denilen imparatorluk (tarihçilerin gözünde daha eskileri vardı, fakat onlara ancak sonradan imparatorluk denirdi) Roma İmparatorluğu idi. Roma ise özellikle imparatorluk çağında Batılı bir toplum sayılmaz. Hububatını büyük ölçüde Mısır'dan alan, İran'dan Mithras kültü, Suriye'den Hıristiyanlığı alan, başkentini Konstantinopolis'e kaydıran Roma, Batılı olduğu kadar Doğulu idi. Zaten o iki kavram, büyük ölçüde o imparatorluğun ikiye bölünmesi ile katolik ve ortodoks kiliselerinin ayrışması ("shisma") sonucu olarak ortaçağda gelişmiştir. Osmanlı İmparatorluğu, Rusya gibi Bizans'ın vârisi idi, imparatorluk konseptini bilinçli bir surette kullanan Fatih Mehmed [18] ve Kanuni Süleyman [19] gibi sultanları da vardı.

Tarihçiliğin gelişmesiyle 19. yüzyılda Avrupa'da imparatorluk konsepti iki biçimde evrenselleştiriliyordu: Birincisi, evrensel hâkimiyet iddiası, bir devletin imparatorluk sayılması için çok önemli bir kriter haline geldi. Çıta da çok yükseklere konulmadı. 19. yüzyılın sonunda diplomatik parkede artık imparatorlardan geçilmiyordu: biri Avusturyalı, biri Alman (daha önce Fransız), biri Rus Avrupa'da üç nefer varken, denizaşırı şubeleri de mevcut idi: üç senelik Meksika İmparatorluğu ile Hanover'li Victoria'yı imparatoriçe yapan Hindistan İmparatorluğu. Sonuncusu Moğolların vârisi mesabesinde idi ve böylece gayri Avrupaî teşekküller arasında sayılabilir: Hindistan gibi, Japonya da, Çin de imparatorluktu.

Aynı zaman ikinci olarak, tarihî devletlere imparatorluk unvanı veriliyordu: Babil, eski Mısır, hatta İnkalar artık imparatorluk sayılıyordu. Böylece imparatorluk kavramı belli bir hukukî ve siyasî genelliğe de kavuştu: Evrensellik iddiası olan ve farklı toplulukları merkezî bir kontrol altında tutan her devlet, imparatorluk olarak anılıyordu. Burada artık bir tipoloji söz konusuydu; ve o tipoloji Batılı olmayan toplumları da içine alıyordu.

Bütün bunlar, Osmanlıların ancak Fatih Sultan Mehmed'den sonra bir imparatorluk oldukları, ancak Batılı devletlerin üstünlüğü karşısında 19. yüzyılda o unvanı kullandıkları, belki de çok genel bir tipolojiye uygun düşen "imparatorluk" kavramının Osmanlıları Osmanlı yapan tarihî ve kültürel özellikleri yansıtmadığı gerçeğini değiştirmez.

Peki, Osmanlılar kendilerine ne dediler? Bugün bu soruya verilen cevap,

Osmanlıların devletlerine "Devlet-i Âliye" dedikleri yönündedir. Ne var ki, bu da birçok bakımdan problemli bir tespittir.

Birincisi, "Devlet-i Âliye"nin anlamı, "yüce devlet"tir. Bununla bu kavram bir isim olduğu kadar bir niteleme mahiyetini taşıyor. Bugün "yüce Devlet"ten söz edenler bu geleneği sürdürüyor. Onlar da elbette herhangi bir devletten değil, Türkiye Cumhuriyeti'nde somutlaşan bir Türk devletinden dem vuruyorlar. Ancak "Devlet-i Âliye" tabirinin nitelendirme tarafı, onun isimlendirme için kullanılmasını zorlaştırır. Çünkü bu adın telâffuz edilmesi, aynı zaman da bir sadakat belirtisi oluyor. Bugün Türk olsun yabancı olsun herkes Türkiye Cumhuriyeti'ne "Türkiye Cumhuriyeti" veya "Türkiye" diyebilir. Ancak millet meclisi bugün devletin adını "Yüce Devlet" olarak değiştirirse birçok insan bunu telâffuz etmekte zorlanabilir. Bunun için 19. yüzyılda bu isim cidden kullanılmaya başlandığında, bu nitelendirmeyi biraz somutlaştıran bir şekil tercih edilir oldu: "Devlet-i Âliye-i Osmaniye". Osmanlı Bankası'nın tedavüle soktuğu bütün banknotların bir tarafında "Banque Impériale Ottomane", öbür yüzünde "Devlet-i Âliye-i Osmaniye Bankası" yazardı.[20] Böylece başka devletlerin yüceliğine de ihtimal tanındı.

Ahşap oyma, kabartma, renklendirilmiş Osmanlı arması. Naim Arnas koleksiyonu, *Osmanlı Arması* adlı kitaptan.

Ancak resmî ağızlar da "Devlet-i Âliye"den nispeten geç bir dönemde sözetmeğe başladılar. Osmanlı tarihini yazanlar, 15. yüzyıl boyunca "Tevârih-i Âl-i Osman", yani "Osmanlı Hanedanının Tarihleri" başlığını koyarlar. En son, Kanunî Sultan Süleyman devrinde şeyh ül-islâmlık da yapan ve tarihini II. Bayezid'le Kanunî'nin emri üzerine yazan Kemal-Paşa-zâde, ciltlerine bu ismi verir. Metinde de "Devlet-i Âliye"den söz etmez.

Daha sonra da, önde gelen bir entelektüel olarak iktidarın çevresinde gezinen fakat çok istediği kariyere bir türlü sahip olamayan Mustafa Âlî, siyasî düşünce ve projelerini anlattığı ve 1581 senesinde telif ettiği "Nushat üs-Selâtîn"de "memalik-i Osmaniye", "âl-i Osman", "diyar-ı Rum", "memalik-i Rum", "milket-i Osman" veya sadece "Rum" diye yazar, fakat "devlet" sözcüğünü kullanmaz.[21]

Demek ki 16. yüzyılın sonuna dek isimlendirmede kurum değil, hanedan, hükümdar, belki de ülke esastır. Bu da normal sayılmalı: Üretimi ağırlıkla ziraî, siyasî iktidarın ana endişesi ise askerî olan toplumlarda, hükümdar toprak gelirini askerlerine dağıtarak 14. Louis gibi sırf ideolojik olarak değil, sosyal ve siyasî olarak da devletin ta kendisi olur. Osmanlıların bir ölçüde dayandıkları Türk törelerinde bütün hanedan hükümranlığa ortak kabul edildiği için, bu gelenek en geç II. Mehmed'in kardeş katlini müessese haline getirmesiyle son bulmuşsa da,[22] ideolojik planda devam etmesi normal sayılır. Böyle bir devamlılık, hükümdarın şahsî öneminin azaldığı, şahısötesi bir kurumlaşmayı bitirip herhangi bir sulta aşamasından artık devlet şekline geçtiği siyasî sistemlerde uzunca bir müddet sürebilir. Bugüne kadar devam eden Avrupa monarşileri benzer bir durumun örnekleri olarak görülebilir. Artık hükümdar devletin ta kendisi değildir, fakat devlet sultanın şahsında somutlaşır. Devletin kurumlaşmasını çoktan bitirmiş olan 15. ve 16. yüzyıl Osmanlılarında ise devlet biraz da hanedanda somutlaşırdı (bununla mukaddes tutulan padişahın sembolik önemine halel gelmezdi).

Osmanlıların resmî belgelerinde o zaman devletten "devlet" olarak pek bahsedilmezdi. Fatih'in Teşkilât Kanunnamesi olarak bilinen metinde bu kelime geçmez.[23] Kanunî, daha önce sözü edilen Habsburglu imparatorlarına yöneltilen namelerinde de, ülkesine daha çok "Memalik-i Mahrusem"[24] yani "İyi korunmuş memleketlerim", sultasına "saltanat"[25] derdi. O dönemin adaletnamelerinde de terminoloji aynıydı.[26]

Buna şaşmamak gerekir. "Devlet" sözcüğü, Arapça "dawla"dan Türkçeye geçmiştir. Osmanlı siyasî düşüncesinin ana kaynaklarından olan İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde bu kelime hem "devlet", hem "hanedan" anlamına gelir, daha doğrusu hanedanla devlet özdeşleştirilir, hanedan devletin ta kendisi olur.[27] Rosenthal, "dawla" sözcüğünü "dynasty" olarak tercüme eder.

Kınalı-zâde Ali'nin 1564 yılında yazdığı *Ahlâk-ı Alâî*'deki "daire-i adliye"de daha çok siyasî iktidar anlamına gelen "devlet" ile bugünkü anlamda devlete yakın olan "mülk" arasında bir fark var. Yine de kelime, bu kanaldan

girerek yavaş yavaş kurumsal bir manaya kavuşur. Böylece 17. yüzyılda, istikrarlı olmayan bir kullanım söz konusudur. Çoğunlukla sözcüğe mevcut Osmanlı hâkimiyetini anlatmak için başvurulur, henüz onu adlandırmak için değil.

Erkence bazı istisnalar var. 1600'de veya daha sonra ölen orta dereceli bürokrat ve kendi çağını yazan tarihçi Selânikî, Osmanlıları kastederek bu kelimeyi ilk kullananlardandır. Kroniğinin ilk bölümlerinde, "Memalik-i Osmaniye",[28] "Memalik-i Mahruse-i Osmani"[29] veya sırf "Memalik-i Mahruse"[30] tabirlerine başvurur ve sonra da onlardan tamamiyle vazgeçmez.[31] Ancak tarihinin ortasına rastgelen ve III. Murad'ı ağır sözlerle eleştiren o sultana ait devrin sonuç sayfalarında, birdenbire "Memalik-i İslâmiye" ile "Devlet-i Osmaniye"den söz etmeye başlar.[32] "Devlet-i Osmaniye" lafı sonra da birkaç kere tekrarlanır.[33]

Ne var ki, başka tekrarlayan pek yoktu. Örneğin Ayn Ali Efendi, kanun derlemelerinin önsözlerinde "Devlet-i Kahire-i Osmaniye"[34] yani "Baskın Osmanlı Devleti" derse de bunu olumlu anlamda yapar ancak pek yankı bulmaz.

19. yüzyılda bile renkli bir anlam yelpazesine sahip olan devlet sözcüğü,[35] Selânikî tarafından bizim beklediğimiz şekilde, yani bir devlet adı olarak kullanılan "Devlet-i Osmaniye", Ayn Ali'de henüz Âl-i Osman yani hanedan ismiyle hemen hemen eşanlamlı. Risalelerinin başlığında bu terimin geçmesi bile buna yeterli delildir. Ayn Ali için kanunlar, hanedanın kanunlarıdır, devletle padişahlar (artık tüm hanedan değil, sadece hüküm süren ve sürmüş olan mensupları) aynıdır, bu yüzden de "eyyam-ı devlet-i padişahi"den söz edebilir.[36] Burada "devlet", siyasî teşekkülün ismi değil, hükümdarın iktidarını anlatan bir kelimedir. Kelimenin bu istimali, o şekilde resmî belgelerde de göze çarpar. 1637 tarihli bir adaletnamede, "eyyam-ı devletim"den dört farklı biçimde, fakat hep bu anlamla söz edilir.[37] Bugünkü okuyucu, o yerlerde herhalde "saltanat" kelimesini beklerdi.

Yayımcısı tarafından 1620'ye veya az sonrasına tarihlendirilen anonim *Kitab-ı Müstetab*'ın anonim yazarı, Osmanlıların devleti için sistematik bir şekilde "Devlet-i Âliye" diyenlerdendir. Ancak bu, başka adlar kullanmadığı anlamına gelmez. "Âl-i Osman" hâlâ sırf hanedanı kastetmiyor. Yazar, özellikle yasalardan söz ettiğinde hiçbir yerde "kanun-ı Devlet-i Âliye" demez, her zaman "kanun-ı Âl-i Osman" der.[38] Devlet-i Âliye'ye ise hizmet[39] veya hıyanet[40] edilir, bir temeli[41] ve ümurları[42] var. Nihayet "Memalik-i Mahruse" ülkenin ismi olarak devam eder;[43] bir şiirde de "Devlet-i Osmanî" denilir.[44]

Aslında fazla önemli bir eser olmayan *Kitab-ı Müstetab*'daki durum üzerinde biraz etraflıca durmam için sebep, bu metnin devlet kavramının gelişmesi ve ad olarak Osmanlılara takılma sürecinin karmaşıklığını ve çok katmerliliğini iyi yansıttığını düşünmemdir. Hanedan ve padişah hâlâ anahtar konumlarını koruyor, kurum ve yasa onlardan neşet ediyordu. Fakat artık, onların da doğru veya yanlış bir şekilde yaptıklarının ötesinde daha soyut (ve soyutlanarak yüceltilmiş) bir devlet kavramı var. Yine bugüne kadar devam eden bir bulanıklıkla, bu soyut devletin nereye müstenit olduğu pek belli değildir (bunun için bu, ihtiyaca göre değişebilir).

Durum uzunca bir süre ıttıratsızlığını koruyacaktı. Evliya Çelebi görebildiğim kadarıyla hep "Âl-i Osman" der, "Devlet-i Âliye" demez, ancak gerekli gördüğü hallerde "Devlet-i Âl-i Osman" diye yazar. "Devlet-i Osman Han" ise, II. Osman'ın saltanatıdır.[45]

Devrin önemli tarihçilerinden Naima ise, tarihini yazdığı devletin adını zikretmeğe ancak nadiren ihtiyaç duyar. Bunun izahı fazla zor değil: Başka bir devlet var mıydı? Hayır, Osmanlı toprağında yaşayan Müslüman biri için (Alevî değilse) kaale alınacak başka bir devlet yoktu. Naima bunun için çok nadiren Omanlıların ismini zikreder[46] çünkü zaten konusu onlardır. Gerektiğinde "Memalik-i Mahruse"[47] yahut karşısında Avrupalılar bulunca "Memalik-i İslâmiye"[48] diye yazmayı tercih eder. Öte taraftan, Naima İbn Haldun'dan uyarlayarak ortaya koyduğu tarih kuramı çerçevesinde devlet kavramını büyük bir sarahatla tanımlar ve bu tanım Osmanlılar tarafından sonra bir daha sorgulanmaz: "Malûm ola ki mülk ve saltanat manasına olan devlet bir nev-i ayin üzere ictima-ı beşeriyeden ibaretdir".[49] Sanki, ancak bundan sonra Osmanlı aydınları ve bürokratları için Osmanlı saltanatını bir devlet olarak ele almak zarureti doğdu.

Yine de Devlet-i Âliye'yi padişahla özdeşleştirme eğilimi de devam eder. 1717'de vefat eden Defterdar Sarı Mehmed'in kroniğinde, Devlet-i Âliye kışı Bursa'da geçirmek istiyor,[50] veya Leh kralı ile Moskov çarının yaptıkları gibi bir elçi tayin ediyor.[51]

Yine de herkesin veya en azından Türkçe yazan ve Müslüman olarak Osmanlı hâkimiyeti altında yaşayan herkesin, Osmanlılara "Devlet-i Âliye" demesine buna benzer eski anlamlardan arta kalanların engel olmadığı fikrindeyim. Fakat yeni bir endişe yeni bir isim ortaya çıkarıyordu; ve bu da Naima ile ilgili bir süreçti: İbn Haldun'a ve Naima'ya göre her devlet yeşerdikten sonra çöküşe mahkûmdu. Bu düşünce Osmanlıları çok rahatsız etti, onu

etkisiz hale getirmek için 19. yüzyılın sonlarına kadar uğraştılar.[52] Nispeten kolay bir çare kısa zaman içerisinde çok popüler oldu: Devlet-i Âliye (mirasçılarından Türkiye Cumhuriyeti'nde de olacağı gibi) bir son devlet ilan edildi, ona "Devlet-i Ebed-müddet" denmeye başlandı. İlk Türkçe basılan kitaplar arasında olan Naima'nın tarihine büyük bir ihtimal ile İbrahim Müteferrika tarafından yazılan önsözde de buna benzer formüllerin geçmesi, işin güzel bir cilvesidir.[53]

Sonuçta "Devlet-i Âliye" de problemsiz bir isim değildi. Geç kullanılmaya başlandı, hiçbir zaman rakipsiz kalmadı. Daha yaygını da yok, kendisi izafetli haliyle ve ideolojik yüküyle kolay kolay telaffuz edilemez. Osmanlı devleti adı olmayan, fakat adları bol olan bir devlet. Karışık konuları basitleştirmek amacıyla burada saltanattan, hilafetten, Avrupalıların dillerine erken giren "Turquie/Turchia/Turkey/Türckey" sözcüğünün anlamından söz etmekten kendimi alıkoydum.

Ancak bir teselli var. Osmanlılar bu zorluk ile yalnız değil. Çağdaşları olan, onlar gibi mütevazı bir başlangıçtan sonra imparatorluk olan, hem de birinci imparatorluğun gaybubetinden sonra ikinci ve farklı bir imparatorluk kuran bir hanedan var: Habsburglular. Onların da hakkı, bir tek devlet adı ile helal edilemez, Osmanlıların da. Değişik değişik hal ve zamanlar için farklı farklı isimler koymaktan başka çare yok. Tümden onlardan söz etmek gerekirse "Habsburglular", "Osmanlılar" denilebilir.

Ve amblem? Belki metinsiz bir versiyonu bizi idare eder, zaten 2000'e az kaldı: Mutlaka başka amblemler olacak!

Notlar

1 İbrahim Artuk, "Osmanlı Beyliğinin Kurucusu Osman Gazi'ye Ait Sikke", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)*, hzl. Osman Okyar, Halil İnalcık, Ankara, 1980, s.27-33.
2 Colin Imber, "The Legend of Osman Gazi", *The Ottoman Emirate, 1300-1389*, hzl. Elizabeth Zachariadou, Rethymnon, 1993, s.67-76.
3 İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman: I. Defter*, haz. Şerafettin Turan, Ankara, 1970, s.136.
4 Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ: Neşrî Tarihi*, haz. Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen, c.1, Ankara, 1949, s.108-9.
5 Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi* (2. baskı, İstanbul, 1984, s.618-629, 683-684. Gazan Han'ın 1299 Suriye seferine çıktığına göre kendiliğinden ona gitmiş olan III. Alâ ed-Dîn Keykubad o zamana kadar Konya'ya dönmüş olacak.
6 Spekülasyonlar her zaman yapılabilir: Karacahisar isminin anlamı Yunanca Melaneia veya Malagina yeradıyla bir derece örtüşür (Colin Imber, mad "Osman", *Encyclopaedia of Islam 2*, s.180-182). O yer bugün ancak 1308'de Osmanlılarca fethedildiği kabul edilen Osmaneli (*Yurt Ansiklopedisi* 2: 1264; Johannes Koder, *Der Lebensraum der Byzantiner*, Graz v.s., 1984, harita) yahut Bursa Yenişehir'idir (Halil İnalcık, "Osman Ghazi Siege of Nicaea and the Battle of Bapheus", *The Ottoman Emirate*: 99 - harita; aynı yazar, "Osmanlı Devletinin Kuruluşu Problemi", *Doğu Batı* 2, 7 [1999], s.21). Bu son özdeşleşme, Yenişehir'in kısa bir süre beylik merkezi oluşuna belki uygun düşer. Ancak, ortaçağda Yenişehir genellikle eşanlamlı Neapolis veya Atrao olarak (Raif Kaplanoğlu, *Bursa Yer Adları Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996, s.281), Osmaneli Levke olarak biliniyordu. İsmail Hakkı Uzunçarşılı (*Osmanlı Tarihi*, c.1, Ankara 1947, s.107) "Melanciya" Eskişehir civarında bir Karacahisar olarak tanımlar. Bu ise, Bizans tarihçisi Pachymeres'in Malagia'nın yeri hakkında söylediklerine uymaz. Bunun için birçok araştırmacı (literatür için Halime Doğru, *XVI. Yüzyılda Eskişehir Ve Sultanönü Sancağı*, İstanbul, 1992, s.38-39) gibi İnalcık ("Kuruluş Problemi", s.17), tarihçi Neşrî'ye istinat eden bir rivayete dayanarak, Malagina ile özdeşleşmeden Karacahisar'ı Eskişehir'e yakın bir yerde, muhtemel Karacaşehir'de arıyorlar. Bu karmaşık durum karşısında Karacahisar'ı bulmak sevdasına kendini kaptırmayan, Mehmed Fuad Köprülü (*Les Origines de l'Empire ottoman*, Paris, 1935) ile başlayan ve Colin Imber (*The Ottoman Empire, 1300-1481*, İstanbul, 1990) ile Feridun Emecen ("Osmanlı Siyasî Tarihi I: Kuruluştan Küçük Kaynarca'ya", *Osmanlı Devleti Ve Medeniyeti Tarihi*, yay. Ekmeleddin İhsanoğlu, c.1, İstanbul, 1994, s.5-64) gibi yazarlarla bugüne kadar devam eden kendi bünyesinde bir gelenek de oluştu.
7 İbrahim Kafesoğlu, *Türk-İslâm Sentezi*, İstanbul, 1985.
8 Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyet Mefkuresi Tarihi*, 2 vols., İstanbul, 1969.
9 *Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul, 1991, s.531-546.
10 Halil Berktay, "The Search for the Peasant in Western and Turkish History/Historiography", *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, haz. Halil Berktay, Suraiya Faroqhi, Londra, 1992, s.109-184.
11 Bir örnek: Anton C. Schaendlinger, *Die Schreiben Süleymans des Prächtigen an Karl V., Ferdinand I. und Maximilian II.*, Viyana, 1983, I, s.35 (belge 35). Başka şekilleri de vardı. 1547 tarihinde I. Ferdinand'a gönderilen bir ferman, ondan "Nemçe vilâyetünün kıralı" olarak bahseder. *A.g.e.*: 14 (belge 7).
12 Özet metin: Mustafa Naîma, *Ravzat til-Hüseyin fî Hulâsa-ı Ahbar il-Haktikin*, İstanbul, 1280, I, s.436-438. Başlangıçta "Nemçe çasarı padişahımız İkinci [R]odolfoş]"tan bile söz edilir.
13 Zaman zaman daha önce de Habsburglu'lar daha iltifatkârane hitaplara mazhar oldular. 1562 tarihli barış muahedesinin uzatılmasında Kanuni, I. Ferdinand'ı şu şekilde tavsif ediyordu: "Rîm halkının güzide ve hürmetlüsi ve Alâman vilâyetlerinün imberadorı ve Çeh ve İslovin ve Hırvat ve sayir nice vilâyetlerinün kıralı ve hakimisin". *A.g.e.* I, s.68 (belge 25).
14 Fransa kralı 1569'da bile bir kere "l'empereur de France" oldu: I. de Testa, *Recueil des traités de la porte ottomane avec les puissances étrangères depuis le premier traité conclu, en 1536, entre Suléyman I et François I jusqu'à nos jours*, c. 1, Paris, 1864, s.91.
15 Hans Kruse, *Islamische Völkerrechtslehre* (2. bsk., Bochum, 1979, s.85-149.
16 Metin (Türkçe): Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet: Tertib-i Cedid*, (Der Seadet, 1309), I, s.357-69;

Muahedat Mecmuası, hzl. Mahmud Mesud, İstanbul, 1294-1298, 3, s.254-275; Fransızca: *Recueil des actes internationaux de l'Empire ottoman*, hzl. Gabriel Noradounghian (Paris v.s. 1897-1903, tıpkıbasım Nendeln 1978), I, s.319-26. Fransızca metin, "les souverains des deux Empires belligérants" gibi ifadeler kullanırken (bu, Türkçe metinlerine alınmayan mukkadimeden alma bir ifade), Türkçesinde "Rusva" ve "Devlet-i Âliyem"den sözedilir.

17 Bunun kısaltması bile vardı: "S.M.I. le Sultan". Borç antlaşmaları için örnekler: *Osmanlı Bankası Aracılığı İle Yapılan Osmanlı Devleti Borç Anlaşmaları: Belgeler*, hzl. Cüneyt Ölçer, İstanbul, 1989. Ayrıca n. 9'da adı geçen külliyatlarla de Testa ve sonra oğulları tarafından ve n. 8'de zikredilen derlemeye bakılabilir.

18 Franz Babinger, *Mehmed der Eroberer: Weltenstürmer einer Zeitenwende*, Münih, 1953, tpbs. 1987, s.103-12.

19 Gülru Necipoğlu-Kafadar, "Süleymân the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Hapspurg-Papal Rivalry", *Süleyman the Second and his Time*, hzl. Halil İnalcık, Cemal Kafadar, İstanbul, 1993, s.163-194.

20 Edhem Eldem, *Banknotes of the Imperial Ottoman Bank: 1863-1914*, İstanbul, 1999.

21 *Mustafa Âlî's Counsel for Sultans of 1581*, haz. Andreas Tietze, c.2, Viyana, 1982, s.262.

22 Halil İnalcık, "Osmanlı Padişahı", *A.Ü. Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi* 13 (1958), s.68-79; a.y., "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usûlü Ve Türk Hakimiyet Telâkkisiye İlgisi", *A.Ü. Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi* 14 (1959), s.69-94. Ayrıca kardeş katli konusuna Abdülkadir Özcan, "Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi Ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", *İÜEF Tarih Dergisi* 33 (1980/81 [1982]), s.7-56, özellikle s.17-26; ve Konrad Dilger, *Untersuchungen zur Geschichte des osmanischen Hofzeremoniells im 15. und 16. Jahrhundert*, Münih, 1967.

23 Özcan, a.g.m.

24 Örnekler: Schaendlinger, *Die Schreiben Süleymans*, c.1, s.47 (belge 19), s.62 (belge 23), s.68 (belge 25), s.76 (belge 27), s.79 (belge 28); "Memalik-i Mahruse-i Hıdivanem": *A.g.e.* I, s.51 (belge 20); "serhadd-i Memalik-i İslâmiye": *A.g.e.* 1, s.70 (belge 25) v.s.

25 "ayin-i saltanat-ı husrevanemüz(e)": *A.g.e.* 1, s.51 (belge 20). Bir yerde, hanedanla devlet özdeşleştiriliyor: "... kadım ül-eyyamdan dostluk üzere olanlarun evlâd u ahfadı hulûs-u taviyet ile muahede-i kadimede sabıt-kadem olduğu takdirde enzar-ı aliye-i husrevanemüze ile manzur olmak kaide-i ezeliye-i hanedan-ı azim üş-şanumuzdur...": *A.g.e.* I, s.84 (belge 30).

26 Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", *Belgeler* II, 3-4 (1965), s.49-145, örneğin s.99 ("taht-ı hükûmetimizde"), s.104 ("Memalik-i Mahruse-i Mülûkânemde"), s.111, 115 ("memleket"). "Devlet" sözcüğü, daha çok "bi'l-cümle devlet ve ikbal ve seadet ve iclâl ile cuma namazına ve seyr u şikâra çıktuğımda" (s.105) gibi yerlerde çıkar, hükümdarın ihtişamını anlatır.

27 İbn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, Londra, 1958, 1, s.249-263, s.347-353, 2, s.286-301. Krş. Rosenthal'ın girişinde s.LXXX ve Muhammad Mahmoud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldûn*, Leiden, 1967, s.137-41.

28 Selâniki Mustafa, *Tarih-i Selâniki*, haz. Mehmet İpşirli, İstanbul, 1989, 1, s.68.

29 *A.g.e.*, 1, s.116.

30 *A.g.e.*, 1, s.152-1533, 212.

31 *A.g.e.*, 2, s.662.

32 *A.g.e.*, 1, s.432.

33 *A.g.e.*, 2, s.471, s.564 ("Devlet ve Saltanat-ı Osmaniye"), s.658 (bir nüshada yerinde "Âl-i Osman" diye yazılmış).

34 Ayn(-i) Âli, *Kavanîn-i Âl-i Osman Der Hulâsa-ı Mazamin-i Defter-i Dîvân*, hzl. M. Tayyib Gökbilgin, 1280, tpbs. İstanbul, 1979, s.3. Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi 1971 no'lu yazması yeni harflere aktarılan Ayn Ali Efendi'nin ikinci derlemesi *Risale-i Vazife-horan ve Meratib-i Bendegân-i Âl-i Osman*'ın yeni bir yayınında da bu tabir geçer: Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûki Tahlilleri*, c.9, İstanbul, 1996, s.90, krş. 108. Eski neşrinde bu yere tekabül eden s.85'te "Devlet-i Osmaniye" yazılıdır.

35 Şems ed-Din Sami, *Kamus-u Türki*, Der Seadet, 1317, tpbs., İstanbul, 1990, s.632-633 şu anlamları listeler: baht, tali, seadet, cah ve nimet, servet u saman, müstakillen idare olunan hükûmet ve ülke (burada bir örnek olarak "Devlet-i Osmaniye" veriliyor), hükûmet süren sülâle, hanedan hükümdarı.

36 Ayn Ali, *Kavanin-i Âl-i Osman*, 1280, s.80.
37 İnalcık, "Adaletnameler" 109: "eyyam-ı devlet-i hümayun ve hengâm-ı hilâfet-i seadet-makrunumda", "eyyam-ı devlet ve a'yam-ı saltanatımda", "eyyam-ı devlet-i hümayunumda", "eyyam-ı devlet-i adalet makrunumda".
38 *Kitâb-i Müstetâb*, hzl. Yaşar Yücel, 2. bsk., Ankara, 1983, s.2, 8, 9, 11, 14, 17, 19. Hanedan ismi olarak bkz. s.1, 2, 8, 17, 35.
39 *A.g.e.*, s.3, 5, 14, 16, 17, 27.
40 *A.g.e.*, s.10, 11.
41 *A.g.e.*, s.15, 18, 21 ("adl ile kaimdir"), 31, 36.
42 *A.g.e.*, s.2, 19.
43 *A.g.e.*, s.2, 5, 8, 24.
44 *A.g.e.*, s.35.
45 Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, c.1, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, 1995, krş. endeks ("Osman", "memalik"). Yan yana gelmiş farklı örnekler için bkz. s.89. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman'la Yücel Dağlı tarafından yayımlanan İkinci cildin (İstanbul, 1999) endeksi aramaları pek kolaylaştırmaz; yine de güzel bir örnek için bkz. s.10.
46 Naîma, *A.g.e.*, 1, s.9'da bir istisna var: Amca-zâde Hüseyin Paşa'ya yazdığı ithafta onu "nazım-ı menazim ül-memleket il-osmaniye" olarak över.
47 *A.g.e.*: 1, s.166
48 *A.g.e.*: 1, s.405, s.422: "diyar-ı İslâm".
49 *A.g.e.*: 1, s.26. Bu, aynı zaman, tarihinin ilk faslının ilk cümlesidir.
50 Defterdar Sarı Mehmed, *Zübde-i Vekayiât: Tahlil ve Metin*, hzl. Abdülkadir Özcan, Ankara, 1995, s.17.
51 *A.g.e.*, s.653.
52 Christoph K. Neumann, *Das indirekte Argument: Ein Plädoyer für die* Tanzimat *vermittels der Historie*, Münster, Hamburg, 1992, s.224-233.
53 Örnek olarak Naîma, *A.g.e.*, s.12: "Devlet-i Aliye-i Ebed-peyvend-i Osmaniye".

Felsefe ve Tefelsüf
Türkiye'de Felsefenin Dili Niçin Yok?

İSMAİL KARA

I

Kim, Nerde, Nereye Doğru?

Felsefe, esas itibariyle soru sorarak/mesele vaz ederek yola çıkan bir arayış, bir düşünce, bir ilim ve hareket alanı olmasına rağmen Türkiye'de hususen 1933 üniversite reformundan/tasfiyesinden sonra soru sormaktan kaç(ın)an, hatta en geniş mânasıyla soruları örten, bulanıklaştıran bir mahiyet kazanmaya doğru süratle seyretmiş, bu yönelişin beklenebilir bir neticesi olarak da hayatî endişelerden yoksun, boğuk sesli, kendine güveni olmayan/güven telkin etmeyen, evrensellik-yerlilik katmanları tahrip ve tahrife uğramış bir alan haline dönüşmüştür. Soru sormayı bir "kuru dava" ve entelektüel fantezi olmaktan kurtaracak esas unsurlar, onun ayaklarını yere basacağı bir zemine ve nelerden bahsettiğinin anlaşılmasını mümkün kılacak geniş/kuşatıcı/derin bir anlam dairesine, bir dile olan zaruri ihtiyacının fark edilmesiyle keşfedilebilir. Bir başka ifade ile soru, ancak *biri tarafından*, *bir yerden* ve *bir yere doğru* sorulabilir. Felsefenin, dinden farklı olarak vâzıh ve kesin bir mutlaklık peşinde olmadığını bilsek bile sorduğu soruların (ve tabii cevaplarının) ne türden hayatî endişeler, aynılıklar, benzerlikler, farklılıklar ve zıtlıklar taşıdığını ancak felsefî soruyu soranın bizzat kendisini, durduğu yeri ve istikametini anlamaya çalışarak bulabilir ve kendimize tercüme edebiliriz.

Modernleşme sürecinin, gerek Avrupa'da gerekse İslâm dünyasında felsefî sorular etrafında bir muhteva ve istikamet kaymasına, farklılaşmasına hatta zıtlaşmasına yol açtığı açıktır. Bu kayma ve farklılaşmanın en geniş

mânasıyla *dinin* tarif ve tayin ettiği çizgi ile insan merkezli *akıl* çizgisi üzerinde gerçekleştiği söylenebilir. Tarihî süreç böyle olmakla beraber bugün daha açık olarak biliyoruz ki Avrupa modernleşmesinin felsefe dahil olmak üzere bütün boyutları aynı zamanda yahudi-hıristiyan geleneğinin farklı bir zamanda, farklı endişelerle, farklı kıstaslarla yeniden inşa edilmesi olarak anlaşılmaya müsaittir. Birçok bakımdan 1924 yılına kadar rahatlıkla uzatabileceğimiz Osmanlı modernleşmesi tecrübesinin fikrî kaynaklarına baktığımızda da benzer bir hadise ile karşılaşıyoruz. Burada da modernleşme teşebbüslerini engelleyeceği, yavaşlatacağı düşünülen dine, geçmişe, geleneğe dönük tenkit, tasfiye ve red süreçleri ile modernleşmeyi mümkün hatta zaruri kılacağı öngörülen dinî, geleneği yeniden inşa etme ve yorumlama süreçleri yanyana, içiçe yürümekte ve bu iki yöneliş kısmen çelişik olarak birbirini beslemektedir. Osmanlı modernleşmesi süreci içinde 1933 üniversite reformuna/tasfiyesine kadar uzatılabilecek yeni bir ilim ve felsefe dili arama ve inşa etme çabalarında da aynı mantığı ve gayreti yani İslâm-Osmanlı ilim ve kültür birikimini kuvvetle hissederek ve ciddiye alarak Avrupa'da ortaya çıkan ve artık müstağni kalınamıyacak insanlık kazanımlarını iktisab etme teşebbüsü olarak görmek mümkündür.

Son dönem Osmanlı aydınlarını ilgilendiren asıl büyük soru Avrupa "medeniyet"inden istifade edip etmeme sorusu değil İslâm-Osmanlı kültür dairesi içinde ve onun şartlarında bunun nasıl olacağı, başka bir ifade ile farklı bir medeniyete ait unsurların nasıl yerlileştirileceği ve anlaşılabilir/uygulanabilir hale getirileceği sorusudur ki bu sorunun bir tarafı siyasî diğer tarafı da ilmî ve kültüreldir. Doğu-Batı probleminin birçok alanlarında kafa yoran ve "hikmet-i hükümet"i kollayarak, Osmanlı dünyasının iç mantığını hesaba katarak çokça metin kaleme alan Ahmet Midhat Efendi'nin Schopenhauer'la münasebete geçerken kaleminden dökülen şu ifadeler söylemek istediklerimize felsefe etrafında tercüman olabilir: "(...) Şu kadar ki biz yani müslümanlar, pek mükemmel bir hikmete [felsefeye] mâlik olduğumuzdan bize hikmet beğendirmek biraz müşkil olacağı dahi hiçbir zaman benim hatırımdan çıkmış şeyler değildir".[1]

Bu yazıda felsefeci Macit Gökberk'le (Selanik 1908-İstanbul 1993) düşünce tarihçisi Niyazi Berkes'in (Kıbrıs 1908-İngiltere 1988), Darülfunun'da felsefe hocaları olan Babanzâde Ahmet Naim Bey'i[2] anlatımlarından ve bu anlatımların iç mantığından yola çıkarak Türkiye'de özellikle II. Meşrutiyet yıllarında modern fakat yerli bir Türk felsefesi dili inşa etme arayışlarının,

çabalarının siyaseten olduğu kadar entelektüel olarak da nasıl itibarsız ve değersiz kılınarak tasfiye edildiğine işaret etmek istiyoruz. Yapmak istediğimiz şey, gerek Istılahât-ı İlmiye Encümeni'nde [3] gerekse derslerinde ve ferdî çalışmalarında felsefî/ilmî terimler [4] konusunda –ne yazık ki günümüze kadar takdir edilmemiş ve araştırılmamış– büyük ve ciddî emekleri geçen Babanzâde ile iki talebesi arasında artık geride kalmış, "tarih" olmuş olaylar ve düşünceler manzumesini hikâye etmekten ve tartışmaktan ziyade "Türkiye'de bugün felsefenin niçin dili yok?", "Niçin bir Türk felsefesi geleneğinden söz açamıyoruz?", "Üniversite reformunun üzerinden 60 küsur yıl geçmiş olmasına rağmen Türkiye'de felsefe ile uğraşanlar neden hâlâ geçmişi ve Osmanlı mirasını kötüleyerek, küçümsiyerek kendi yetersizliklerini ve zaaflarını kapatmaya, kendilerini meşrulaştırmaya çalışıyorlar?", "Babanzâde merkezli bir tasfiye, anlatıcıların 'kendi'lerini de mesnetsiz kılmaları ve tasfiye etmeleri mânasına gelmiyor mu?" gibi hayatî soruların peşinden koşmaktır.

Yıl 1933. Felsefe öğrencileri ve hocalar: Arka sırada; soldan altıncı Macit Gökberk, dokuzuncu Niyazi Berkes. Orta sırada; sağdan ikinci Nurettin Şazi Kösemihal, Ön sırada; soldan üçüncü M. Şekip Tunç, dördüncü Halil Nimetullah Öztürk, beşinci Babanzâde Ahmet Naim, altıncı Orhan Saadettin, yedinci G. Dumezil, sekizinci Nahit Hanım (Tendar).

Kaynak: Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, İstanbul, Elif Yayınları, 1986.

Önce Gökberk ve Berkes'in Babanzâde merkezli ve felsefe dili ağırlıklı tahkiyelerini, makale, konuşma ve hatıralarından kronolojik olarak bazı açıklayıcı dipnotlarla aktarmak istiyoruz. Bu metinlerde dikkati çeken hususlardan biri, iki talebenin de hocaları etrafında felsefe dilini yazmaya/anlatmaya başlamalarının 70'li yıllara tesadüf etmesidir. Bu tarihlerden önceye ait atladığımız önemli bir metin olmadığını var sayarsak Gökberk 1972'de, Berkes ise 1975'te ilk Babanzâde'li yazılarını kaleme alıyorlar. Niçin bu kadar geç ve bu tarihlerde? Bu sorunun tam cevabını bilmemekle beraber 60'lı yıllarda başlayan ve 70'li yıllarda artarak devam eden sığ ideolojik tartışmaların ve siyasî kamplaşmaların burada da etkili ve belirleyici olduğunu düşünebiliriz sanıyorum. Gökberk ve Berkes, bu yıllarda yoğunluk kazanan dil ve kültür tartışmalarında haklı ve doğru tarafta bulunduklarını anlatabilmek için kendileri açısından menfi fakat karşı taraf için etkili bir örnek ve "kullanılmaya" müsait bir araç olarak hocalarını keşfetmiş gibi gözüküyorlar. Bu yorumla irtibatlandırılabilecek ikinci husus, özellikle Gökberk'in hocasına karşı ilk yazılarındaki saygılı ve soğukkanlı ifadelerinin yerlerini giderek "son derecede tutucu ve bağnaz bir insandı" gibi hiç de akademik olmayan sert ve tahkir edici tasvirlere terk etmesidir. Berkes ise hocasının şahsiyet, ihata ve hatırasına karşı saygılı ve soğukkanlı olmayı hiçbir zaman düşünmemiş ve gerçekleştirememiş gözüküyor.

II

Macit Gökberk Hocası Babanzâde'yi Anlatıyor

1972/

(...) Ahmet Naim Bey (Babanzâde, Müderris: Bugünkü kürsü profesörüne karşılık) 'Mâba'de't-tabia' okuturdu. Bugün mâba'de't-tabia'ya metafizik ya da doğaötesi diyoruz. (...)

Hocalarının hepsi için felsefe terimlerinin temeli, kaynağı Arapça idi. Bizim Felsefe zümresinde daha önce, 1913/1919 yılları arasında 'İctimaiyat' okutmuş olan dilde Türkçeleşmenin öncülerinden ve yol göstericilerinden Ziya Gökalp de bilim dilinin Arapçaya dayanacağı inancından pek uzaklaşamamıştı. Hocalarım da bu inancı derece derece paylaşıyorlardı. İslâm felsefesi tarihi okutan İzmirli İsmail Hakkı Bey, konusu gereği, derslerini İslâm filozoflarının kullandıkları Arapça terimlere dayatıyordu.

Babanzâde Naim Bey –biz aramızda kendisine 'Naim Hoca' derdik–

Arapçanın felsefe dili olarak gücüne ve bizim için zorunlu olduğuna en çok inanandı. Gününün en iyi Arapça bilenleri arasında sayılırdı. Yetiştiği Galatasaray Lisesi'nde uzun yıllar Arapça öğretmenliği yapmıştı. Arapçadan yaptığı çeviriler ve Telif ve Tercüme Dairesi üyeliğindeki çalışmaları dolayısıyla 'bilim ve felsefe dili Arapça' konusunda çok bilgisi, görgüsü vardı. Ayrıca kuvvetli dindarlığı, Kur'an dili ve İslâm kültür çevresinin yüzyıllar boyunca bilim dili olmuş Arapçaya kendisini duygusal olarak da bağlıyordu. Naim Bey derslerinde, Süleymaniye Medresesi'nde mantık müderrisliği yapmış olan Elmalılı Hamdi Efendi'nin 19. yüzyıl sonlarında yaşamış olan, materyalizme karşı çıkanlardan Fransız filozofu Paul Janet ile Gabriel Seailles'dan çevirdiği *Metalip ve Mezahip* –bugünkü dille: Sorunlar ve Çığırlar– adlı yapıtı[5] metin kitabı olarak kullanır; medreselerin son yıllarında kullanılan dille yazılmış olan kitabı cümle cümle okur; okuduğunu, belli bir ölçüyü aşmamak üzere, bizim anlayabileceğimiz bir dile çevirmeye çalışırdı.

Bize felsefe tarihi okutan, o sıralarda otuzunun başlarında bulunan, liseyi de, üniversite öğrenimini de Almanya'da yapan, –yanılmıyorsam– dışarıdan ilk felsefe doktorumuz Dr. Orhan Sadeddin Bey, dil anlayışında Naim Bey'in izinde gibiydi. Almanca gibi kurulmuş oturmuş bir dil içinde yetiştiği için, İslâm felsefesinin geliştirdiği Arapça terim düzeninde, Alman felsefe dilinde gördüğü bir şeyi, bir yerleşmişliği, bir oturmuşluğu bulmak ister gibiydi. (...)

Naim Bey bana 'Evlat, senin hocaların hem Arapça bilmezler, hem de Arapçadan uydurmaya kalkarlar' derdi. 'Senin hocaların' dediği, özellikle Mustafa Şekip (Tunç) ile İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) idi.

O zaman biz çok azdık. Bundan dolayı da hocalarımıza yakın olabiliyorduk. Naim Bey'in derslerinde kimi vakit beş kişi olduğumuz olurdu. Bazan bunların dördü de kız arkadaşlar olunca, Naim Bey'in gözünde bir ben olurdum sınıfta. Bana 'evlat' demesi biraz da bundan.

O sıralarda 'ruhiyat', 'ictimaiyat', kavmiyat', 'mefkûre', 'mâşerî" gibi Ziya Gökalp'in kendisinin veya çığırının oluşturduğu yeni terimler ortadaydı. Naim Bey bunları kullanmazdı. 'Ruhiyat' değil, İslâm felsefesi geleneğine uygun olarak 'ilmunnefs' derdi.[6] Terim de olan konuşma dilindeki sözcükler için bile çok titizdi. Fransızca 'attention' sözcüğünü 'dikkat' ile değil 'tahdik' ile karşılardı. Attention'da hadeka (gözbebeği) yöneldiği nesneye göre, ona doğru kendini ayarlarmış, genişliyerek, daralarak. 'Tahdik' buradan geliyormuş; doğrusu buymuş. Fransızca bir metin üzerinde çalıştığımız bir seminerde ben, alışkanlıktan olacak attention'u 'dikkat' ile çevirince, hoca sinir-

yeri felsefenin doldurmasından başka çare yoktur".[39] Babanzâde'nin derslerinde takip ettiği metafizik kitabını[40] Berkes'in "yobaz bir Katolik papazının/filozofunun kitabı" gibi katı ve hırçın bir üslupla yadırgaması da dini alanı dışlayıcı bu pozitivist temayülle alakalı olmalıdır. Gökberk de kitabın yazarları P. Janet ve G. Seailles'in "materyalizme karşı çıkanlardan" olduklarını belirtiyor. Kitabın mütercimi Hamdi Efendi ve ders hocası Babanzâde ise, muhtemelen batıdan alınacak ve okutulacak "modern" ders kitaplarının bile bir şekilde din ve İslâm-Osmanlı kültür dairesiyle irtibatını ve Osmanlı dünyasında yine bir şekilde karşılığı olabilecek unsurları gözetmişlerdir.

3. Son olarak kendisini felsefe için kurucu kişi/kurucu kuşağın temsilcisi olarak takdim eden Gökberk'in, üniversite reformunun ve başından itibaren aktif olarak içinde bulunduğu yeni Felsefe bölümünün üzerinden yarım yüzyıl geçtikten sonra Türkiye'de özgün ve yerli felsefenin mevcut durumu ile imkânı ve usulü konusunda söylediklerine gelmek istiyoruz. 1982 yılında yapılmış bir konuşmada kendisine soruyorlar: "Bizde bir felsefe akımı var mı, Batı'dan aktarma olmayan bir akım?" Cevap: "Yok böyle bir şey. *Benim kuşağım dışarıda okudu, orada hangi hocaya düşmüşsek onun akımını burada sürdürdük*". Yine soruyorlar: "Belirli bir felsefe akımına katkımız oldu mu?" Cevap: "Sanmıyorum, daha o düzeyde değiliz". Gökberk devam ediyor:

> "Bugün Türkiye'de özgün bir felsefe olduğunu söylemeye yazık ki olanak yok. Böyle bir felsefeye temel koyacak koşullar ise, bu özgün felsefeleri yaratmış olan tutumu bizde de yinelemek yani kısaca, özgün felsefelerin okuluna gitmek, onların okulundan yetişmek, birikimlerine sahip olmaktır. (...)". "(...) Evrensel ölçüde, dünya ölçüsünde, insanlık ölçüsünde etkili olabilecek birtakım ilkeleri geliştiren bir kültür çevresi var. Bu kültür çevresi de Batı kültür çevresi. (...) Buradan denebilir ki, Hegel'in belli bir dönem için düşündüğü 'tarihsel ulus', bugün Batı kültür çevresiyle insanlığı bir bütünlüğe doğru götürmektedir. (...)"[41]
>
> "Şimdiye kadar bizde özgün felsefe olmayışının başlıca nedeni, büyük bir *felsefe geleneğimizin olmamasıdır*. Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar bizde, Aristoteles'e dayalı İslâm iskolastiği sürmüştür. Ben burada özgün felsefe derken çağdaş felsefe bakımından özgün olmayı anlıyorum. İşte bu konuda geleneğimizin yeterince derinliği yok. Bu gelenek şunun şurasında II. Meşrutiyet'ten biraz önce başlamıştır, denilebilir. (...) Eğer özgün felsefenin koşulları burada sözkonusu ise, bir defa kaynaklar gereklidir; *Batı felsefesi içinde erimek, onunla birleşmek, kaynakla-*

rına inmek, birlikte düşünmek yani kısaca onun okuluna gitmek, okulunda iyi yetişmek ve ondan sonra da böyle bir çalışmayı tutacak bir çevre, bir düşünce özgürlüğü olan çevre gereklidir. (...)"[42]

"O kültür birikimine katılabilmek için, Batı kültürünün temeline kadar inmek gerek. Senin dediğin o kavramların, o terimlerin kökü Latinceden, Yunancadan geliyor. Bugüne kadar biz bu sürece katılmamışız, bu tarihi birlikte yaşamamışız. Ama yine de bu köke şu ya da bu biçimde inmemiz gerektiğine inananlardanım".[43]

V

Sonuç Soruları

"Batı felsefesi içinde erimek, onunla birleşmek, kaynaklarına inmek, birlikte düşünmek yani kısaca onun okuluna gitmek, okulunda iyi yetişmek...". Bunlar güzel şeyler; gidenleri, okuyanları, başaranları tebrik edelim, alkışlayalım. Fakat altmış küsur yıl sonra "kurucu"lara da soralım: Bir yere "giden"lerin *kim* olduklarını nasıl tanıyacağız? Türkiye, Türk felsefesi, Türkçe felsefe/bilim terimleri, yerlilik, özgünlük... nerede?

Babanzâde Ahmet Naim Bey, meslekten felsefeci olmamasına rağmen felsefî dikkat ve titizlik gösteren yerli biri idi, zor zamanda bir yerde durmaya ve bir yere doğru soru sormaya çabalıyarak kendisini ve bizi yeniden inşa etme peşinde idi. Birer akademisyen olarak hocalarının mesleği ve meşrebini, fikir ve eserlerini, neyin peşinde olduğunu anlamaya, giderek şerh etmeye, tenkit ve cerh etmeye çalışmak ve kendilerini, bizi yeniden inşa etmek yerine onu reddetmeye hatta aşağılamaya çaba gösteren öğrencileri Gökberk ve Berkes kimdi, nerde duruyorlardı ve hangi yere doğru soru soruyorlardı?

Bu sorular, aramızdan ayrılan iki insanın değil artık bizim sorularımızdır. Biz "ölülerimizi hayırla yad etme" geleneğinden geliyoruz ama felsefeciler belki Voltaire'in sözüne daha çok kulak verirler: "Yaşayanlara nazikâne davranmalıyız; ölülere ise tek borcumuz kalmıştır: hakikat".

Notlar

1 Ahmed Midhat, *Şopenhaur (Schopenhauer)'un Hikmet-i Ceditdesi*, İstanbul, 1304, s.3'ten nakleden Harun Anay, "Batı felsefesiyle ilgili Türkiye'de yapılan tezler", *Divân*, sayı: 5, 1999, s.121/dn.7.

2 Babanzâde Ahmed Naim Bey (Bağdat 1872-İstanbul 1934) Bağdat Rüşdiyesi, Galatasaray Sultanisi ve Mülkiye Mektebi mezunu. Hariciye Nezareti Tercüme Kalemi'nde çalıştı, Maarif Ne-

zareti Tedrisat Müdürlüğü yaptı (1911-12), Galatasaray Sultanisi'nde Arapça dersleri okuttu (1912-14), Maarif Nezareti Tercüme Dairesi azalığında bulundu ve bu daire bünyesinde kurulan Istılahât-ı İlmiye Encümeni'nde yer alarak felsefe, tabii ilimler ve sanat ıstılahları için hazırlanan ve basılan üç kitabın çalışmalarında etkin görevler üstlendi, Darulfünun Edebiyat Fakültesi müderrisliğine getirildikten sonra felsefe, ruhiyat/ilmunnefs (psikoloji), ahlâk, mantık, mâba'dettabia (metafizik) dersleri okuttu (1914-33). Üniversite reformuyla tasfiye edildi. Babanzâde'nin hayatı, eserleri ve metinlerinden seçmeler için bk. İsmail Kara, *Türkiye'de Islâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, genişletilmiş 3. bs.İstanbul Kitabevi Yay. 1997, 1, s.361-97. Felsefe ile ilgili çalışmalarının kısa bir değerlendirmesi için bk. Rahmi Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, İstanbul Seyran Yay. 1995, s.217-22.

3 Babanzâde'nin de içinde yer aldığı 26 kişiden oluşan Istılahât-ı İlmiye Encümeni üç eser yayınlamıştır: 1. *Istılahât-ı İlmiye Encümeni Tarafından Kamûs-ı Felsefede Münderic Kelimât ve Tabirât için Vaz ve Tedvini Tensib Olunan Istılahât Mecmuasıdır*, İstanbul Matbaa-yı Amire 1330, 74 s.; 2. *Istılahât-ı İlmiye Encümeni Tarafından Sanayi-i Nefisede Mevcud Kelimât ve Tabirât için Vaz ve Tedvini Tensib Olunan Istılahât Mecmuasıdır*, İstanbul Matbaa-yı Amire, 1330 [kapakta 1331 tarihi verilmektedir], 109 s.; 3. *Kamûs-ı Istılahât-ı İlmiye*, İstanbul, 1333, 210 s.(Yalnız A harfi). Istılahât-ı İlmiye Encümeni için bk. Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 3. bs. Ankara TDK Yay. 1972, s.354 vd.; Abdullah Uçman, "II. Meşrutiyet'ten sonra ilmi terimlerin tespitinde önemli bir teşebbüs: Istılahat-ı İlmiyye Encümeni", *Türk Dili*, sayı: 536, Ağustos 1996, s.199-205.

4 Özellikle *İlmünnefs* tercümesi bu açıdan önemlidir.

5 İlmiyeden Elmalılı M. Hamdi Efendi'nin (Yazır, 1878-1942), uzunca bir giriş (40 s.) ve dipnotlarla zenginleştirdiği *Tahlili Tarih-i Felsefe-Metâlib ve Mezâhib-Mâba'de't-tabia ve Felsefe-i Ilâhiyye* başlıklı tercümesi (İstanbul, Matbaa-yı Âmire, 1341/1339 [1923], 340 s.) P. Janet ve G. Seailles'nin *Htstoire de la Philosophie* kitabının birinci bölümünün yalnızca "La Metaphysique" ve "La Theodicee" kısımlarının tercümesidir. (1925'te Paris'te basılan 1084 sayfalık 13. baskıda metafizik ve ilâhiyat kısmı 669-910. sayfalar arasında yer almaktadır). Mezhep kelimesinin çoğulu olan mezahib'in Gökberk tarafından 'çığırlar' şeklinde karşılanması doğru olmasa gerektir; sözkonusu olan felsefî görüşler veya ekollerdir. Nitekim kitabın orjinalinin altbaşlığı "Les Problèmes et les Ecoles"dür.

Elmalılı'nın hayatı, eserleri ve metinlerinden seçmeler için bkz. Kara, İ., *age*, I, s.517-77.

6 Gökberk'in tasvir ve aktarımı eksiktir. Ruh ve nefs kelimelerinin İslâm kültür dairesi içinde farklı anlamlara geldiğine işaret eden Babanzâde şunları söylemektedir: "Ruh ile nefsin medlûlleri beyninde gözetilen dakik ve muhtelefun fih [ihtilafî] farklardan sarf-ı nazar edilirse bu ilme 'ilmü'n-nefs' veya 'ilmu'r-ruh' demek münasip olabilirse de Istılah Encümeni'nin kabul ettiği vechile sîga-yi cem' [çoğul sigası] ile 'ruhiyat' demeye hiç lüzum yoktur. (...) Binaenaleyh tekellüfe hacet kalmaksızın sadece 'ilmu'r-ruh' veya 'ilmü'n-nefs' demek kâfidir. İlmü'n-nefs tabirini diğerine tercih edişimize sebep felasife ile ehl-i kelâm kitaplarında bu mebhasa taalluk eden mesâil zikredildikce hemen daima nüfûsdan [nefsin çoğulu] bahsedilmiş olmasıdır: Nefs-i nâtıka, nefs-i hayvaniye, nefs-i insaniye, nefs-i felekiye gibi. *Zaruret olmadıkca selefin ıstılahâtını tebdile mahal yoktur*"; *İlmünnefs*, s.33-34'deki dipnot.

7 Gökberk'in bu aktarımı da eksik ve yetersizdir. Babanzâde, *İlmünnefs* tercümesinde 4 sayfalık bir dipnotla (s.181-84) tartıştığı "attention" kavramına şu cümlelerle başlıyor: "Attention kelimesinin mukabili olmak üzere istimal ettiğimiz 'dikkat' kelimesi lisana o kadar yerleşmiştir ki onu değiştirmeyi hatıra bile getirenlerden değilim. Ancak ilmî ıstılahatta biraz müşkilpesend olmak ve mustalahın [ıstılahın] mâna-yı maksûda delâletini alâ kaderî'l-imkân gözetmek de zarurîdir. Bu itibar ile galat-ı meşhur olarak 'dikkat' kelimesinin lisan-ı muhaverede [konuşma dilinde] istimalini çok kereler (...) başka lafza tercih eder isem de herhalde 'attention' mebâhis-i felsefiyesini ifade edecek bir tabir-i sahih olmadığına da kâilim". Kısaca söylemek gerekirse Babanzâde günlük dildeki dikkatle felsefî dildeki 'dikkat'i birbirinden tefrik etmeye çalışıyor.

Ziya Gökalp, Babanzâde'nin adını vermeden, Istılahât-ı İlmiye Encümeni'ndeki 'attention' kavramına karşılık bulma tartışmalarını tenkit ederek özetlemektedir; *Türkcülüğün Esasları*, Ankara Matbuat ve İstihbarat Matbaası 1339, s.102-03.

8 Gökberk'in bilim ve felsefe dili olarak Latince, Arapça ve batı dillerine dair benzer yorumları için ayrıca bk. "Macit Gökberk ve uzlaşmacılık perdesi", *Çağdaş Eleştiri*, Temmuz 1982, s.6; M. Gökberk, "Aydınlanma felsefesi, devrimler ve Atatürk", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* kitabı içinde, 2. bs. İstanbul Eczacıbaşı Vakfı Yay. 1986, s.313-14.

9 "Türkiye'de felsefe dilinin gelişmesi" (ilk yayın tarihi: 1972), Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil* içinde, 2. bs. İstanbul Yapı Kredi Yay. 1997, s.122-25; 130-31.
M. Gökberk 1974'te telif ettiği bir başka yazısında yeni bir felsefe diline kaynak olup olmaması açısından Osmanlıcayı da Arapça gibi değerlendirmektedir: "Çağdaş yurttaşı yetiştirmede Osmanlıca işe yarayamazdı. Osmanlıca, İslâm kültür çevresine bağlı olan, padişah-halife doruğu çevresinde sıralanmış, kendi içine kapalı yönetici tabakanın özel diliydi. İslâm kültür çevresinin din ve bilim dili Arapçanın, örnek edebi dil olarak alınan Farsçanın yalnız sözcükleriyle değil kurallarıyla da yüklü karma bir dildi. Halkın Osmanlı devlet yönetiminde nasıl hiçbir payı yoktuysa, Osmanlıca ile de pek bir ilişiği yoktu. Tanzimat'la eğitim çevresi yer yer değiştirilmek ve genişletilmek zorunda kalınıp da Batılı bilimlerin getirdiği yeni kavramlar Osmanlıca ile karşılanmak istenince, henüz yaşayan kuşaklara bile okul sıralarında sıkıntılar çektirmiş çapraşık yeni bir bilim Osmanlıcası doğmuştu. Ancak Arapçayı, Farsçayı bilmekle kavranabilecek bu Osmanlıca, geniş halk yığınlarını çağdaş yurttaş olarak yetiştirmeye de elverişli değildi"; *age*, 144. Ayrıca bk. Gökberk, "Aydınlanma felsefesi, devrimler ve Atatürk", s.314.
Gökberk 1982'de yayınlanan bir konuşmasına ise şu cümlelerle başlıyor: "Osmanlıca ile Türkçenin birbirleriyle hem ilgileri var, hem de yok. Bunlar iki ayrı dil. İki ayrı topluluğun dilleri. Biri Osmanlı dönemindeki belirli bir katmanın dili, Saray'ın ve Saray'a bağlı küçük bir çevrenin kültür dili; Türkçe ise böyle bir sınıfın ya da katmanın dili olmaktan çıkmış, bütün bir ulusun, bütün bir toplumun dili olmak durumunda. (...) Demek ki bu iki dil sosyoloji bakımından ayrı. Herbirinin temelinde ayrı bir insan, ayrı bir insan kümesi var"; "Macit Gökberk ve uzlaşmacılık perdesi", *Çağdaş Eleştiri*, Temmuz 1982, s.4.

10 "Mustafa Şekip büyük değişiklikler geçirmedi. Ziya Gökalp Türkçesinin dışına çıkamadı"; *a.g. konuşma*, s.13.

11 "Macit Gökberk'le konuşma - Felsefe ve kültür sorunları", *Yazko Felsefe Yazıları*, 1. Kitap, İstanbul 1982, s.29-30.

12 Naim Bey, dönemin birçok aydını gibi dışardan medrese dersleri okumuş olmasına rağmen medreseli değil mekteplidir. Bu husus Gökberk'in de bilgisi dahilindedir ve bunu zikretmektedir.

13 Oktay Akbal'ın 4. 2. 1980 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde çıkan ve Suut Kemal Yetkin'i deneme yazarlığı açısından metheden yazısı üzerine Niyazi Berkes'in yazdığı fakat Akbal'a göndermediği mektupta da dönemin metafizik meselesine bakışını yansıtan bazı önemli ipuçları var: "(H. Reichenbach) biz genç hocalar için de aynı konuda (Einstein bilimi ile felsefe ilişkisi) özel bir seminer yapıyordu. (...) Bu seminere öğretim kadrosundan yalnız iki kişi gelmek tenezzülünde bulunmazdı. Biri [Suut Kemal] Yetkin, öteki onun gibi sanatçı olan [Mazhar Şevket] İpşiroğlu]. O ikisi başbaşa vermiş, kendilerince çok önemli bir yapıtı çevirmeye çalışıyorlardı. Çok didiniyorlardı zavallılar. Çünkü çevirmeye çalıştıkları bu yapıt bir broşür büyüklüğünde denecek kadar küçük bir şey olmakla beraber, çok karanlık bir Almanca ile yazılmış *Metafizik Nedir?* adlı bir 'deneme'ydi. Kullandığı terimlerin çoğu kendi uydurması olduğu için, Macit Gökberk'in dediğine göre Almanlar bile anlamakta güçlük çekerlerdi. İki sanatçı elele vermiş, biri Almanca aslından, öteki Fransızca çevirisinden o karanlık sözcüklerin Türkçelerini bulmaya çalışıyorlardı. Bu kitapcağız Katolik imanı ile Nazi şarlatanlığını yeni bir felsefe sistemi haline sokmaya çalışan bir 'deneme'ydi. Yaratıcısı olan Martin Heidegger'in kim olduğunu belki bilirsiniz. Nazi 'existentialism'inin kurucusu. Onu, bir de Fransız 'existentialism'inin kurucusu ile karşılaştırırsanız bu adamın ne tür bir obscurantist gericilik ideoloğu olduğunu anlarsınız. Bizim içinde bulunduğumuz havaya karşı, bu iki estetikçinin Türk felsefe diline klasikleşmiş bir Nazi metafizi̇ğini aktarma savaşı içinde uğraşmaları görülecek şeydi. Yetkin'in ideolojik rengi belli oluyordu. Heidegger'in kim olduğunu biliyorlardı herhalde. Felsefe ile karşılaşınca pusulayı şaşıran her Katolik mümini gibi biri. Eski hocası ve bulunduğu üniversitede Almanya'nın yetiştirdiği dünya çapında ünlü ve fenomenoloji okulunun baş temsilcisi olan kollegeni, Yahudidir diye üniversiteden kovduran,

onun yerine geçen, birçok Alman düşünür ve profesörlerinin çil yavrusu gibi dağıldıkları bir zamanda Nazi partisine üye olan ve bu savede rektörlük makamına kadar yükselen, bundan beş altı yıl önce Nazi yıkılışının utancı içinde ölen biriydi Martin"; Niyazi Berkes, *Unutulan Yıllar*, haz. R. Sezer, 2. bs. İstanbul İletişim Yay. 1997, s.494.

Meslekten felsefeci olan Nurettin Topçu'nun metafizik alanında, bu görüş ve temavüllerle kronolojik olarak da doğrudan ilgili bir değerlendirmesini zikretmeden geçemiyeceğim: "Çoktandır memleketimizde her türlü değişmelere inkılâp adı veren kültürsüz bir zümre, birçok inançların kökü sayılan metafizige düşman kesilmişlerdir. Ama bu zavallılar metafiziğin ne olduğunu bilmezler. *Bunların arasında felsefe hocaları da vardır.* (...) Bizim inkılapçılarımız metafizikten, sade kendi arzu ve zevklerini ve bir de basit görüşlerini perdeleyen bir engel olduğu için hoşlanmıyorlar. Metafizik, içgüdülerimizle yaşamamıza razı olmayıp biz.den üstün bir akıl dileyen disiplin olduğu için ondan kurtulmaya çalışıyorlar. Hakikaten, metafizik ortadan kalkarsa herkes mütefekkir kesilir; düşünce demokrasisi yerleşir. Böyle düşünen aydınlarımız çok kere *Avrupa'da metafiziğin çoktan ortadan kalkarak onun yerini ilimlerin tutmada olduğunu ileri sürüyorlar.* Bunların Avrupa hakkındaki bilgileri bazı seyahatlarla sinemaların anlattıklarından ve bir de vaktiyle Darülfünun'da inkılâpçı bir müderrisin birkaç formalık kurlarında okuduklarından fazla değildir. Bunlar, XX. asır Avrupa tefekkürünün inkişafında Bergson metafiziği ile zamanımızda bütün Avrupa memleketlerinde kuvvetle gelişen 'existentialisme'in, Avrupa'nın ruhunda ve fikir hayatındaki nâzım rolünü tanımış değillerdir. Filhakika metafizik bizde bazan hayal ve saçma karşılığı olarak kullanılmıştır. Bu kelimenin anlattığı mânayı 'eski devre ait bir şey', 'karanlık ve anlaşılmaz bir fikir' veya 'dinin öz kardeşi' ve 'bir vehim' olarak kabul edenler çoktur. Bütün sathı görenler ve ruh denemesi bilmeyenlerle bütün matematik hocaları ve bütün inkılap modacıları böyle düşünürler"; N. Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 2. bs. İstanbul Dergâh Yayınları 1998, s.48-49. (İlk yayını: "Metafizik", *Hareket*, III/28, Nisan 1968).

14 "Macit Gökberk ve uzlaşmacılık perdesi", *Çağdaş Eleştiri*, Temmuz 1982, s.4-21 (M. Gökberk'le konuşmaya Tahsin Yücel, Adnan Benk ve Şükran Kurdakul katılıyor).

15 "Macit Gökberk'le söyleşi", *Macit Gökberk Armağanı*, Ankara TDK Yay. 1983, s.3-4.

16 Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, İstanbul Elif Yay. 1986, s.16. (Macit Gökberk'le 1984'te yapılan konuşma kitabın 13-59. sayfaları arasında yer alıyor).

17 *Age*, s.39.

18 Berkes Babanzâde'nin milliyetçilikle ilgili görüşlerini *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabında da değerlendiriyor; bk. İstanbul Doğu-Batı Yay. [1978], s.421, 427-29

19 Berkes'in Osmanlıca meselesine ele alışı için ayrıca bk. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s.247 vd. Gökalp'in terimlerle Arapça ilişkisi konusundaki görüşleri için bk. aşağıda dipnot 24.

20 Niyazi Berkes, "Üç dil ideolojisi", *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları* içinde, İstanbul Adam Yay. 1985, s.327-28 (İlk yayınlandığı yer: *Cumhuriyet*, 22 Ekim 1975).

21 Niyazi Berkes, *Unutulan Yıllar*, haz. R. Sezer, 2. bs. İstanbul İletişim Yay. 1997, s.52-53. (1908 doğumlu olan Berkes hatıralarının sonunda "Şimdi 71 yaşındayım" dediği için bu metni 1979 olarak tarihlendirdim).

22 Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, İstanbul Adam Yay. 1982, s.20-21. ("Kişisel anılar" başlıklı bu makalenin sonunda, diğer makalelerden farklı olarak ne zaman yazıldığı ve kitaba girmeden önce yayınlanıp yayınlanmadığı konusunda bir bilgi konmadığı için kronolojik sıralamada kitabın yayın tarihini esas aldık. Makalenin ikinci paragrafında -s.11- yer alan ifadeler bu makalenin, kitabın önsözü gibi yazıldığı intibaını da vermektedir).

23 Niyazi Berkes, "Türk dili savaşında Macit Gökberk", *Macit Gökberk Armağanı*, s.24-25.

24 Gökalp batıdan tercüme edilecek yeni felsefi/ilmî terimlerin, 'İslâm beynelmileliyeti' dolayısıyla Arapça-Farsça asıllı olması ile 'millî' dil Türkçe arasındaki ilişkiler konusunda şunları söylüyor: "Istılahların mukabillerini Arabî yahut Farisîden yaparak ecnebi kelimeleri kabul etmemek hassası Türkçeye münhasır değildir. Bütün İslâm lisanları bu hasîsada müşterektir. Dinî tabirlerde ve dinden, ıstılak eden sair ilimlere mahsus ıstılahâtta esasen müttehid olan bu lisanlar bu vahdeti yeni ıstılahlarda da muhafaza etmek istiyor. Hıristiyan beynelmileliyetinin ıstılahları Yunanca ve Latinceden alınmıştır. İslâm lisanları bu ıstılahları aynen istiare etmekle kendi beynelmileliyetini galip etmekten korkuyor. Maamafih İslâm lisan-

ları istılahlarını Arabî yahut Farisiden almakla beynelmilel vazifelerini ifa etmiş olmazlar. Bu ıstılahlar her lisanda başka cezirlerden teşkil olunursa matlub olan vahdet hasıl olmayacağı için lisanın beynelmileliyeti eksik kalır. Bundan dolayıdır ki diğer İslâm lisanlarının kabul etmiş olduğu yahut kabul edebileceği tabirleri arayıp bulmak suretiyle ıstılah vaz etmemiz lazım gelir. Bu maksadı temin için her lisanda ıstılah vazıyla meşgul cemiyetler teşekkül etmeli ve bu cemiyetler muayyen zamanlarda beynelmilel ıstılah mutemerleri suretinde toplanmalıdır. (...) Lisanımızı mâna itibariyle muasırlaştırmak, ıstılah cihetiyle İslâmlaştırmak lazım olduğu gibi sarf, nahiv, imlâ hususlarında Türkleştirmek de lâ-büddür. Türkçede ıstılahların gayrı bütün kelimeler mümkünse Türkçe olmalı yahut Türkçeleştirilmelidir"; "Türkleşmek, İslâmlaşmak, muasırlaşmak II-Lisan", *Türk Yurdu*, III/12, 1329, s.368-69. Ayrıca bk. "Türkleşmek, İslâmlaşmak, muasırlaşmak-I", *Türk Yurdu*, III/1 1, 1329, s.367-68. 1913-14 yıllarında yayınlanan bu yazılar bilindiği gibi 1918 yılında *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak* adıyla kitaplaşacaktır.

25 Berkes aktardıklarımızın haricinde şunları da söylemektedir: "(...) Soyut fikirleri kendi dilinde söyleme ve yazma gücünden yoksun olan bir ulus; felsefeye yabancı kalmaktan ya da yabancı bir dilde anlatılan bir felsefenin anlamını kavramaktan da yoksun kalır. Geçmişte felsefe düşününü aktarma aracı olarak Batı dünyasında Latince, İslâm ülkelerinde Arapça evrensel dil araçlarıydı. Modern Avrupa'da felsefenin doğuşunun, Latince'nin araç olduğu zamana kıyasla daha çok sayıda ulusal dilin gelişîği bir zamana rastlaması olması anlamlıdır. Türk dili, modern felsefe düşünüyle tanışma dönemine geldiği zaman, Arapça'nın ya da Fransızca'nın yardımı olmaksızın felsefe düşününü anlatma gücünden büsbütün yoksundu. Arapça ise onu kullanan İslâm felsefecilerinin elinden alınıp öldürüldükten sonra, bir felsefe düşünü kanalı olmaktan çoktan çıkmıştı. Bu yüzden modern bir ulus dili olarak Türkçe'nin felsefe dilinin geliştirilmesi zorunlu olmuştur"; "Modern Türkiye'de felsefenin kısa bir tarihi", *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları* içinde, s.129-30; ilk yayını: 1966. Ayrıca bk. Niyazi Berkes, "Türk dili savaşında Macit Gökberk", *Macit Gökberk Armağanı*, s.26-27.

26 Gökberk'in Osmanlıca konusundaki görüşleri için bk. yukarıda dipnot 9.

27 Georges L. Fonsegrive, trc. Ahmed Naim, *Mebâdî-i Felsefe'den Birinci Kitab İlmünnefs*, İstanbul Matbaa-yı Amire 1331, s.4-5. Bu tercümeye Babanzâde, kitabın üçte birine yakın felsefî kavram tartışması notu yazdığı gibi sonuna da 1900 Fransızca terimin karşılıklarını veren bir sözlük ilave etmiştir. Bu kavram tartışmalarına üç örnek için bk. "Üç felsefî terim üzerine", İ. Kara, *age*, I, 365-70 ("Connaissance: ilim", "Instinct: garîza", "Personnalite: eniyet" kavramları).

28 Berkes Babanzâde etrafında zıt şeyler söylese de bu problemin tamamen farkındadır. *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabında Kanun-ı Esasî'yi "Kavram kargaşası içinde doğan anayasa" başlığı altında ele alırken şunları söylemektedir: "Her yerine oturmuş sistemin kendine özgü bir dili bulunur (...) Böyle zamanlarda anlaşmada güçlük yaratan olay, eski terimlerin sözcüklerinden alınan, fakat bu alınış sırasında ya yeni bir biçime sokulan ya da olduğu gibi alınmış olsa bile başka bir uygarlığın sözlüğündeki anlamlara karşılık tutuldukları için genel, toplumsal anlamları açıklanmamış kalan sözcüklerin çıkardığı güçlüktür. Bu sözcükler, herkese yabancı gelmediği halde kendilerine verilen yeni anlamlar eski anlamlarından farklı olduğundan gerçek bir anlaşma aracı olmak niteliğini yitirirler; ya da iki üç anlamlı sözcükler haline gelirler" (s.310). "Dil ve anlam sorunları" arabaşlığında ise şu cümlelere tesadüf ediyoruz: "(...) Böyle koşullar karşısında kalan toplumlar dilsizleşme, kekemeleşme ya da tüm anlaşamama karmaşası içine düşerler" (s.248).
Gökberk de kendisine yöneltilen "Bizde felsefeci yetişmemesi bu dil sorunlarıyla ne bakıma alakalı?" sorusuna şu karşılığı vermektedir: "Felsefe düşünceyi dile getiriyor. Doğrudürüst dil olmayınca felsefe de olamıyor"; *Çağdaş Eleştiri*, s.18.

29 Gökberk'in, kendisine sorulan "Türkçede felsefe dilinin geliştirilmesinde eski metinlerin kaynaklık görevi nedir? Bu metinlerden bu amaçla nasıl yararlanılabilir?" sorusuna verdiği cevapta Osmanlı dönemini nerde ise tamamen dışta tutması ve "eski kaynak metin"leri çok dar bir alana hapsetmesi de anlamlı olmalıdır: "Felsefeyle dinin birçok ortak kavramı vardır. Çünkü, birçok soruları da ortaktır. Dolayısıyla Türkçe felsefe terimlerine kaynak ararken Türkçe dinsel metinlere de uzanmak çok yerinde olabilir. Bunlardan akla gelenler, XIV. yüz-

yılda Anadolu Türkçesine yapılan Kur'an çevirileridir ilk planda. Sonra XIII ve XIV. yüzyıllardaki dinsel içerikli birtakım eserler var; bunlar da taranabilir. Bu taramaları bir felsefeci de az bir çabayla yapabilir. Ama eski yazıyı bilmek gerekir. Çünkü bunların hepsinin bugünkü dile, bugünkü yazıya çevrildiğini sanmıyorum. Bir de Uygur metinleri, Uygur Türkçesindeki metinler akla gelebilir; çünkü Uygur Türkçesindeki birçok metin, Budist metinlerin çevirileridir ve dolayısıyla dinsel dünya görüşü içinde yer alan ve felsefeye yarayabilecek birçok kavram bulunabilir bunlarda"; *Yazko Felsefe Yazıları, 1. Kitap*, s.28-29; ayrıca bk. Kavnardağ, *age*, s.52, 56.

30 Babanzâde'nin kavramlar konusunda titiz ve ısrarlı olduğunda şüphe yok. Fakat bu tavrını talebelerinin yaptıkları gibi 'bağnazlık' olarak adlandırmak tartışmaya açıktır. Bu konuda bir fikir vermesi için *İlmimnefs* tercümesinin önsözünden bir paragraf aktarmak istiyorum: "Hatadan selâmet davasında bulunmak hiçbir zamanda hatırımdan geçmez. Ancak mesâil-i ilmiyede hakemlik nam ve şöhretin değil yine ilmin hakkıdır. Binaenaleyh tercüme hatalarıma muttali olacak zevât-ı kiramın delâil-i ilmiye serdiyle edecekleri ihtarâta şimdiden -ilim namınateşekkür etmekle beraber kitabın bundan sonraki tab'larını tashihât-ı muhıkkaları dairesinde tadil etmek tasavvurundayım. Nitekim Darülfünun'daki müzakerelerimin mahsulü olan matbu formalardaki bazı mustalahâtı [istılahları] peyderpey ve hatalarıma kesb-i ittıla ettikce tashih ettiğim gibi bu kitapta da evvelki mustalahâtımdan bazılarına yine kendim muteriz bulunuyorum. Maksat zat ve şahsa değil ilme hizmettir. Ve hubb-i nefsi ehl-i nazar u basiretin gözünden kaçmayacak hatalarda ısrar derecesine kadar ileri götürmek gülünçtür" (s.7-8).

31 Kaynardağ, *age*, s.21.

32 Ratip H oca için bk. Berkes, *Unutulan Yıllar*, s.29-30.

33 *Unutulan Yıllar*, s.58.

34 Bk. yukarıda dipnot 3.

35 Bu konuda yeni ve özet bir çalışma için bk. Ali Utku, "İlk felsefe sözlüklerimiz", *Virgül*, sayı: 20, Haziran 1999, s.30-33.

36 *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (1979) de hazırlamış olan Bedia Akarsu'nun bu birikimi nasıl değerlendirdiğini görmek için bk. "Felsefe dili olarak Türkçe", *Macit Gökberk Armağanı*, s.49-72; Kaynardağ, *age*, s.203 vd.

37 "Macit Gökberk'le söyleşi", *Macit Gökberk Armağanı*, s.4. Ayrıca bk. Kaynardag, *age*, s.21-22: "Felsefe öğrenimi görerek yetişmiş hocaların bizim kuşakla başladığını söylüyorum".

38 Bu anlayışın hâlâ devam etmekte olduğunu görmek için "Cumhuriyet Türkiyesi'nde felsefe" altbaşlığıyla çıkan *Felsefelogos* dergisinin 5. sayısında (1998/4) yer alan Nejat Bozkurt, Ömer Naci Soykan ve Betül Çotuksöken'in yazılarına bakılabilir. Benim görebildiğim kadarıyla bu temayülü, felsefeciler arasında ilk defa ciddî bir tenkit süzgecinden geçiren metin Zeynep Direk'in çalışmasıdır: "Türkiye'de felsefenin kuruluşu", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde, İstanbul Metis Yay. 1998, s.69-80. İkinci metin ise meseleyi Türkiye'de batı felsefesinin algılanması etrafında ele alan, dipnot 1'de künyesini verdiğimiz Harun Anay'ın makalesidir.

39 "Macit Gökberk'le söyleşi", *Macit Gökberk Armağanı*, s.6-7.

40 Elmalılı Hamdi Efendi'nin tercüme ettiği ve dipnot 5'te künyesini verdiğimiz kitap.

41 *Yazko Felsefe Yazıları, 1. Kitap*, s.21, 25.

42 *Age*, s.22. Benzer ifadeler için bk. *Macit Gökberk Armağanı*, s.8, 11-12; Kaynardağ, *age*, s.38-39.

43 *Çağdaş Eleştiri*, s.11. Yerli ve özgün Türk felsefesi tartışmalarına ışık tutması açısından Nurettin Topçu'dan bir iktibasta bulunmakta fayda mülahaza ediyoruz: "Acaba bizim felsefemiz nedir? Türk ırkının kabiliyetleriyle ortaya konmuş bir millî felsefemiz olmuş mudur? Bu soruya Batı taklitçiliğine esir olan iradesizlerimiz, 'Batı'nın felsefesi var ya!... Batılılaştığımıza göre onlardan birini benimsemeliyiz' diye cevap veriyorlar. İnsan ruhuyla yaşamaktan korkan bu papağanlar, filhakika her siyasî mevsimde bir başka felsefenin reklâmına koyuldukları halde bunların hiçbiri bizim olmuyor ve münevverlerin takdim ettiği, onların alkışladığı felsefenin bir siyasî mevsimden fazla ömrü olamıyor. Fransızınki gidiyor, Almanınki geliyor. Derken o gidiyor, İngilizinki, nihayet Amerikanınki geliyor. Ve millet, asıl tabaka bunların, bu yabancı elbiselerin hiçbirini benimsemiyor, kendine maletmiyor. O, kendi ruhuna kendinden aşı yapmak ihtiyacıyla hâlâ kıvranmaktadır"; *Yarınki Türkiye*, 4. bs. İstanbul Dergâh Yay. 1997, s.53-54 (telif tarihi: 1961).

kitap

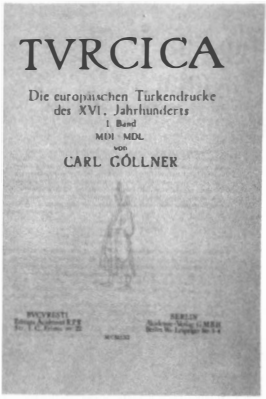
16. Yüzyılda Avrupa'da Türkler İle İlgili Yayınlar

NEJAT GÖYÜNÇ

15. ve 16. yüzyıllar Avrupa'da büyük coğrafya keşiflerinin, dinde ve bilim alanında yeniliklerin gözlemlendiği zaman süreçleridir. Bir yandan dünyanın bilinmeyen yörelerine gidilmiş, yeni medeniyetlerle karşılaşılmış, hatta yağma ve tahrip edilmiştir. Diğer taraftan Almanya'da Mainz şehrinde bir araştırıcı Johann Gutenberg (1400-1468) hareketli harfler sistemini bularak basın hayatında bir devrim yaratmıştır. Bu buluş Avrupa'nın birçok şehrinde okurlara İspanyolların ve Portekizlilerin deniz seyahatlerine ait haberlerin yanında, hümanistlerin ve yenilikçilerin (reformcuların) fikirlerinin de kolaylıkla yansımasını sağlamıştır.

Her iki yüzyıl Avrupa siyaset sahnesine güneydoğudan yeni bir büyük devletin, kendisini tehdit eden bir gücün ortaya çıktığı devirlerdir. Avrupa'ya geçtikten bir yüzyıl sonra İstanbul'u fetheden Türkler, daha kısa bir süre içerisinde Viyana önlerine kadar gelmişlerdir. İşte bu büyük olaylar Avrupa'da Türklere karşı ilgiyi arttırmıştır. Bu nedenlerle 16. yüzyılda Avrupa'da pek çok yayın yapılmıştır. Bunların bir kısmı Türkler, onların devlet düzeni,

yönetim biçimi, hükümdarları, kökenleri, bir kısmı da bazı iç olaylar veya onların komşuları Safevî Devleti ile münasebetleriyle ilgilidir.



Romanyalı Tarihçi Carl Göllner, uzun araştırmaları sonucu, aşağıdaki eserinde bu yayınların bir bibliyografyasını yapmış ve bir değerlendirmesini okura sunmuştur:

Turcica – Die europäischen Türkendrucke des 16. Jahrhunderts (16. yüzyılda Avrupa'da Türkler ile ilgili yayınlar) I. (1501-1550), –Bucureşti-Berlin 1961, II. (1551-1600), Bucureşti-Baden-Baden 1968, III. *Turcica– Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert* (16. yüzyılda Avrupa kamu düşüncesinde Türk sorunu), Bucuresti-Baden-Baden 1978.

Göllner, bize bu yüzyılda Türkler hakkında haber kaynaklarını da verir. Bunlardan birkaçına değinelim.

1. Türklere esir düşen, bir süre onlar arasında yaşayan, sonra kaçıp ülkesine dönerek hatıralarını yazanlara örnekler:

Johannes Schiltberger. 1396'da Niğbolu muharebesinde esir düşmüş, Ankara muharebesinde de bulunmuş. 1426'da memleketi Münih'e dönmüş, eseri Nürnberg, Frankfurt ve Viyana'da 16. yüzyılda sık sık basılmıştır (Göllner, III, s.12).

Ostrovica'lı Konstantin. 1455'te Novo Brdo'nun alınması sırasında Türklere esir düşmüş, yeniçeri ocağına katılmış, 1456'da Belgrad muhasarasında, 1458-1460 arasında Fatih'in seferlerinde bulunmuş, 1463'te bir muharebede Macarlara esir düşmüş, tekrar Hıristiyanlığa dönmüştür. *Türklerin Tarihi* anlamındaki Çek lisanındaki eseri 1565'te basılmıştır. "Bir yeniçerinin anıları" adlı Leh dilindeki bir nüshası da 1975'te Almanca olarak yayımlanmıştır (Göllner, II, s.123-124, III, s.12).

Giovanantonio Menavino. On iki yaşında iken babasının bir ticaret gemisinde korsanlar tarafından esir edilmiş, Osmanlı Sarayı'nda "iç oğlan"

olarak yetiştirimiş, 1513'te İtalya'ya kaçmış, Türklerin hayatı, adetleri hakkında yazdığı eseri iki defa Floransa'da, bir defa da Venedik'te basılmıştır (1548-1551). (Ayrıntılar için bakınız. Göllner, II, s.96, 113-114, III, s.12).

2. Elçilikle veya elçiler ile birlikte gidenlere örnekler:

Ogier Ghiselin Busbecq. 1556-1562 arasında elçilik göreviyle Osmanlı Devleti'nde bulunan, Amasya'ya kadar giden, Avrupa'ya Türkiye'den lale götüren ünlü diplomattır. 1555-1562 tarihleri arasında yazdığı dört mektup *Itinera Constatinopolitanum et Amasianum* (İstanbul ve Amasya'ya Seyahat) adı ile 1581'de Anvers'te basıldı. Sonradan aynı yüzyılda ve daha sonraları pek çok bastkıları, başka dillere çevirileri (aslı Latince) yayımlandı. (Göllner, II, s.393-394, III, s.13), Hüseyin Cahit Yalçın da Türkçe'ye kazandırdı: *Türk Mektupları* (Remzi Kitapevi, İstanbul-1939).

Nicolas de Nicolay. 1551'de Fransız elçisi Gabriel d'Aramon ile birlikte İstanbul'a gelir; gayesi Türkleri tanımak, ülkeyi ve adetlerini öğrenebilmektir. *Les quatre premiers livres des navigations et peregrinations Orientales* (Doğu deniz yolculuk ve seyahatlerinin dört kitabı) adlı eseri 1576 ve 1586'da Fransızca olarak yayımlandı, daha sonra da İtalyancası, Hollanda dilindeki, Almanca ve İngilizce çevirileri okuyucuya sunuldu (Göllner, II, s.191, III, s.14).

Salomon Schweigger. İmparatorluk elçisi Joachim von Sinzendorf ile birlikte vaiz olarak 1578'de İstanbul'a gelmiş, iki sene kalmış, İstanbul, saray, adetler, topluluklar hakkında pek zengin gözlemlerini, Kudüs'e yaptığı seyahati, bütün yolculuk esnasında gördüklerini eserine aktarmıştır: *Ein newe Reyssbeschreibung suss Deutschland nach Constantinopel und Jerusalem* (Almanya'dan İstanbul ve Kudüs'e yeni bir seyahat günlüğü), Nürnberg 1608 (Bu eser ve yazarı için bak. Nejat Göyünç, "Salomon Schweigger ve seyahatnamesi", Tarih Dergisi, İstanbul, 1963, XIII, s.119-140).

3. Görgü tanıkları.

Bazı olaylarda bulunanlar da hatıralarını ve bildiklerini zamanın okurlarına ve günümüzdekilere aktarmışlardır. Bunlara da birkaç örnek verelim:

Guillaume Caoursin. Rodos Adası'nın 23 Mayıs - 28 Temmuz 1480'de Fatih tarafından kuşatılmasında bulunmuştur. Adadaki Johanniter Tarikatı 2. Başkanıdır. *Descriptio obsidionis Rhodii urbis* (Rodos şehri kuşatılmasının betimlemesi) adlı eseri 1496'da Ulm'da basılmış, 1513'te de *Historia von Rhodis* (Rodos Tarihi) ismiyle Starssburg'da Almanca çevirisi yayımlanmıştır.

Marino Barlezio. Bir katolik papazıdır. 1474'te İşkodra kuşatmasında bulunmuştur. 14 Mayıs - 7 Eylül 1478 arasında da ikincisine tanık olmuştur. *De obsidione Scodrensi* (İşkodra Kuşatması) adlı eserinde, önce Türklerin kökeni ve ilk hükümdarları hakkında bilgi verdikten sonra, iki kuşatmadan bahsetmektedir. 1504'te Venedik'te basılmış, Latince metin İtalyanca ve Fransızcaya da çevrilmiş, Chalcocondylas ve Leoclavius da kendisinden faydalanmışlardır. Başka eserleri de vardır (Göllner, I, s.30-31).

Thomas Guichard. Bu şahıs da Johanniter Tarikatı mensubudur. Kanunî Süleyman'ın Rodos seferinde (28 Temmuz - 20 Aralık 1522) adada bulunmuş, kuşatmaya ve olaylara tanık olmuştur. Yazdıkları 1523'te ve 1524'te üç defa basılmıştır.

Yayınların Yıllara Göre Dağılımı, Basıldığı Şehirler

Genel olarak önemli olayları takip eden günlerde ve senelerde yayınlar artar. Göllner, bizi bu konuda da aydınlatmaktadır. Bu dağılıma kısaca göz atalım:

1522-23 arası 80 yayın, Rodos'un Osmanlı yönetimine geçmesi,

1526-32 arası 259 yayın, Mohaç muharebesi, I. Viyana kuşatması, 1532 Alman seferi,

1540-42 arası 134 yayın, Kanuni'nin Budin seferi,

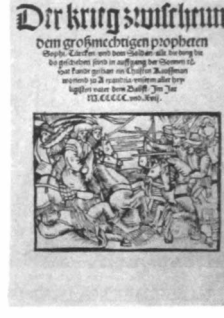
1543-50 arası 113 yayın, hudutlarda mücadeleler, denizlerde korsanlık,

1565-66 arası 148 yayın, Malta kuşatması, Sigetvar seferi,

1570-72 arası 360 yayın, İnebahtı deniz savaşı ve sonrası olayların münasebeti ile.

Aynı yüzyılda Avrupa'nın 134 şehrinde basımevi vardır ve Türkler ile ilgili yayınlar (Turcica) buralarda basılmaktadır. Bunlardan da bir derleme yapalım, en çok yayınevi sahibi şehirler ile yayın sayısını gösterelim:

Augsburg'da 29 ye.(yayınevi), 134 y.(yayın), Basel'de 13 ye., 45 y., Bologna'da 14 ye., Frankfurt a.M.'da 23 ye., 94 y., Köln'de 14 ye., 28 y., Leipzig'de 16 ye., 33 y., Londra'da 22 ye., 31 y., Leuven (Belçika)'de 6 ye., 9 y., Lyon'da 24 ye., 87 y., Nürnberg'de 35 ye., 142 y., Paris'te 68 ye., 135 y., Prag'da 20 ye., 85 y., Roma'da 26 ye., 158 y., Strasbourg'da 20 ye., 34 y., Venedik'te 57 ye., 142 y., Viyana'da 15 ye., 60 yayın vardır.


Der krieg zwischen dem grossmechtigen propheten

Bu yayınların 1000 kadarı Almanca, 455'i Latince, diğerleri de Fransızca, İngilizce, İtalyanca, İspanyolca ve başka Avrupa dillerindedir. Aralarında 1 yapraklık olanları da vardır. Hans Lewenklau'un *Annales Sultanorum Othmanidarum* (Osmanlı Sultanlarının Yıllığı) adlı eseri gibi 260, Jacques de Lavardin'in *The Historie of George Castriot, surnamed Scanderberg, King of Albanie* (Arnavut Kralı İskender Beğ takma adlı Jorj Kastriot'un Tarihi) isimli kitabı gibi 498 sahifelik olanları da bulunmaktadır.

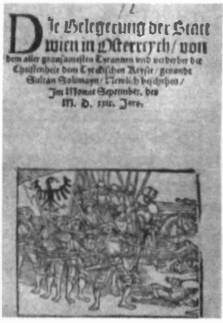
Yayınların baskı sayısı o tarihlerde bini geçmez.

Göllner iki ciltlik bibliyografya kitabında 2463 isim vermektedir, bunların birçoğu aynı eserlerin muhtelif baskılarına veya çevirilerine aittir. Bununla beraber, 16. yüzyılda Avrupa'da Türkler ile ilgili yayınlar o tarihlerde henüz yeni keşif olunmuş Amerika ile ilgili olanlarını ikiye katlamıştır (Göllner, III, s.18-20).

Yayınlar arasında Türklerin Tarihi, kökenleri, gelenekleri konularında olanları da vardır, bunlar kısmen görgü tanıklarının eserlerine dayanan derlemelerdir. İskender Beğ ile ilgili kitap gibi doğrudan Türkleri ilgilendirmeyen, fakat onlar ile mücadele veren kişiler hakkındakiler de bulunmaktadır. Bunlara birkaç örnek verelim:

Paolo Giovio'nun *Commentario de le cose de'Turchi* (Türklerin Her Şeyi-

nin İzahı) adlı eseri kısa bir Osmanlı Tarihi'dir; Osmanlıların kökeninden bahseder, Kanunî Süleyman'a kadar Osmanlı hükümdarlarının listesini ve onların saltanat tarihlerini verir. Türk ordusunun disiplininden övgü ile söz eder. 1531-1544 arasında dördü Roma'da, ikisi Venedik'te olmak üzere dokuz defa basılmıştır. Almanca çevirisi de *Ursprung des Turkischen Reischs bis auff den itzigen Solyman* (Şimdiki Süleyman'a Kadar Türk Devleti'nin Kökeni) adı ile 1537'de Wittenberg'de, 1538'de Augsburg'da yayımlanmıştır. Fransızca çevirisi ve başka baskıları da vardır (Göllner, III, s.429).


Die Belegerung der Statt wien in Osterreych/ von dem aller grausamesten Tyrannen vnd verderber der Christenheit dem Tyrckischen Keyser/ genandt Sultan Solimayn/ Newlich beschehen/ Im Monat September, des M. D. xxix. Jars.

Johannes Adelphus'un *Die türkische Chronica* (Türk Kroniği) adlı eseri başlangıcından itibaren Osmanlı Tarihçesidir, 1513'te Strasburg'da basılmış, üç sene sonra da yeniden yayımlanmıştır. Bir derlemedir. Kaynakları 15. yüzyıl sonlarında yayımlanan bazı eserlerdir (Göllner, I, s.49).

Ferrando Gonzaga'nın *Copia di una Lettera* (Bir Mektup Kopyası) adlı yayını 20-28 Temmuz 1535'te Tunus'un İmparator tarafından zaptına ait olayları ihtiva etmektedir. Hemen olay tarihlerinden sonraki haftalarda pek çok defa basılmıştır. Almancası ve Fransızcası da yayımlanmıştır (Göllner, I, s.253-276).

16. yüzyılda Avrupa'da Osmanlı-Safevi ilişkilerine de uzak kalınmaz. Enrico Pena *De Gestis Sophi contra Turcas* (Şah İsmail'in Türklere Karşı Destanı) adlı eserinde Hıristiyan dünyası ile Safevilerin Türklere karşı müştereken hareket etmelerini önerir. Zaten bu düşünce daha sonraki yüzyıllarda da uygulamaya konulmaya çalışılmıştır. 6 yapraklık eser (mektup) Çaldıran savaşı öncesinde yazılmış, 1514'te ve 1515'te iki defa basılmıştır.

Theobald Baltner'in *Der Krieg zwischenn dem grossmechtigen propheten Sophi, Türcken und dem Soldan* (Kudretli Peygamber Şah İsmail, Türkler ve Sultan Arasında Harp) adlı ufak kitabı da 1517'de basılmıştır. I. Selim'in Suriye ve Mısır seferlerinden bahsedilmektedir. O tarihlerde Şah İsmail'in adı Sophi diye geçmektedir.

Nicolas Moffan'in *Ein Grausame that, des yetzigen Türkischen Kaisers Soltani Seuleimani* (Şimdiki Türk İmparatoru Sultan Süleyman'ın Merhametsiz Bir Davranışı) adlı 1555'te yayımlanan ufak kitabında da Şehzade

Mustafa'nın Ekim 1553 başlarında Konya Ereğlisi'nde padişahın çadırında (*otağ-ı humayun*) boğduruluşunu anlatmaktadır.

16. yüzyılda Avrupa'da Türklerle ilgili yayınların büyük bir çoğunluğu onlara karşı bir haçlı seferi düzenlenmesi çağrısı niteliğindedir. Bununla beraber, Ulrich Hutten'in Latince iki ufak eserinde "Papa'nın görevi sulhü temin etmektir, onun harple ne işi var? Bu vesile ile Roma Kilisesi Almanya'dan para sağlamaktadır", şeklindeki fikirleri ile Katolik Kilisesi'ni şiddetle tenkit ettiği belirtilmektedir (Göllner, II, s.70).

Sonuç: 16. yüzyılda Avrupa'da Türklerin lehinde veya aleyhinde pek çok yayın yapıldığı anlaşılmaktadır. Pek çok Avrupa şehrinde basım ve yayınevlerinin bulunuşu ibret vericidir. Buna karşın İstanbul'da ilk Yahudi matbaası 1493 veya 1494'te, Ermenilerinki 1567'de, Rumlara ait olanı 1627'de açılmış; lakin Türkler 1727'ye kadar bundan mahrum kalmışlardır. 5 Temmuz 1727'de basımevi için izin çıkmış, ilk kitap 1729'da basılmış, fakat bu kurum 1742'de kapatılmış, 1784'te tekrar açılabilmiştir. Bu olay muhtemelen iki dünya arasındaki fikrî alandaki gelişmelerin veya geri kalmışlığın başlıca nedenidir.

Carl Göllner'in bu kitabı –yukarıdaki tanıtımının da gösterebileceği gibi– son derece büyük emek ve sabır ürünü, pek zengin içeriklidir.

geçen sayıdakiler

Bir Anatomi Dersi: Ev

Cogito / Sayı: 18

Söyleşi / Özel / Terry Eagleton ile Söyleşi: *"Biz İyi Orta Sınıf Liberal İnsanlar Olarak Karılarımızı Dövmüyoruz"* **Yeni Perspektifler /** Pierre Bourdieu: *Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar* • Nermi Uygur: *Kırktan Önce, Kırktan Sonra* • Michel Foucaul: *Toplumu Korumak Gerekir* **Dosya / Bir Anatomi Dersi: Ev / Klasik /** Ksenophon: *Kadına Düşen İşler ve Evde Düzen* **Dilin Kıracısı: Düşünce /** Jacques Derrida: *Bir Önsöz İçin 52 Aforizma* • Nermi Uygur: *Evli* • Ömer Naci Soykan: *Ev Üstüne Felsefece Bir Deneme* • Ettore Sottsass: *Boş Evler Kime Ait?* • Önay Sözer: *'Yuvaya-Dönüş'te 'Kapı' Sorunu – Georg Simmel ve Martin Heidegger* • Maurice Merleau-Ponty: *Beden* • Cem Akaş: *Zaman Sularında Argos* **Üç Oda Bir Salon /** Charles Fourier: *Falanster Mimarisi* • İhsan Bilgin: *Serbest Plan, Serbest Cephe, Serbest Ev...* • Albrecht Dürer: *İtalya'da Bir Ev* • Ela Kaçel: *'İdeal Ev' Aranıyor!* • Georges Perec-Selahattin Özpalabıyıklar: *Bir Yap(ı/m-) Boz(umu) Denemesi* • Nevzat Sayın: *Siedlung Pilotengasse* • Cengiz Bektaş: *Kendi Yuvasını Yapmak...* **Evin Evrimi /** Ayda Arel: *'Türk Evi' Dedikleri...* • Uğur Kökden: *Otağ'dan Oda'ya* • Emre Yalçın: *Dülger ve Çerçi* • C. Abdi Güzer: *68'den 98'e Konutun ve Mimarın Kısa Öyküsü* **Kapıdan Bacaya /** Serol Teber: *Homo Sapiens'in Kendine Mekân Arayışı Serüveni...* • Frank Lloyd Wright: *"Biz, 48 Birleşik Devlet Çılgınca Kentleşmekteyiz"* • Ayfer Tunç: *'Ev'cimen Şairin 'Ev'cil Şiiri* • Hundertwasser: *Sakinlere Çağrı* • Ömer Madra: *Evli Evine, Köylü Köyüne..* **Gündem / Tartışma /** Seyfettin Gürsel: *Biz Erken Seçimi Neden Yaptık!* **Tıpkıbasım /** Erich Auerbach: *Kötünün Zaferi* **Kitap /** Çiğdem Dürüşken: *Antik Dünyanın Yedi Harikası* •

Yazarlar Hakkında

SOYADI SIRASIYLA

Ahmet Turan Alkan: 1954 Sivas doğumlu. Ankara SBF'yi 1978'de bitirdi. Sosyoloji yüksek lisansı ve tarih doktorası yaptı. Halen Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi bölümünde yardımcı doçent olarak görev yapıyor. Yayımlanmış sekiz kitabı var; bazıları: *"II. Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyâset"*, *"Doğu ve Batı Karşısında Cemil Meriç"*, *"Ateşler Tecrübeleri"*, *"Yatağına Kırgın Irmaklar"*, *"Üç Noktanın Söylediği"*.

Maurice M. Cerasi: 1932 yılında İstanbul'da doğdu. Milano ve Cenova mimarlık fakültelerinde mimari proje dersleri verdi. Kentin oluşumunda mimari tasarım yöntemleri üzerine yoğunlaşan çalışmalarıyla dikkati çekti. Bunlar arasında *Giovanni Michelucci* (1968) ve *Lo spazio collettivo della città* (1976, Kentte Ortak Mekân) büyük önem taşır. Mimarlık tarihi, şehircilik ve felsefe merkezli bakış açısını Osmanlı kentine yönelten Cerasi'nin son çalışması on yıllık bir araştırmanın ürünü olan *La città del Levante*'dir.

Sencer Divitçioğlu: 1950 yılında İ.Ü. İktisat Fakültesi'ni bitirdi. Paris Üniversitesi İktisadi Bilimler Fakültesi'nde doktorasını yaptı. Ardından İ.Ü. İktisat Fakültesi ve B.Ü. İktisat Bölümü'nde profesör olarak görev aldıktan sonra emekli oldu.

Edhem Eldem: 1989'da (Fransa) Provence Üniversitesi'nden *18.Yüzyıl'da İstanbul'da Fransız Ticareti* başlıklı tezi ile doktor unvanı aldı. 1989'dan bu yana Boğaziçi Üniversitesi'nde Tarih Bölümü'nde öğretim üyesidir. Yayınları arasında *135 Yıllık Bir Hazine Osmanlı Bankası Arşivinde Tarihten İzler* İstanbul, 1997 ve *Osmanlı Bankası Banknotları (1863-1914)*, İstanbul, 1997 bulunmaktadır.

Jamal J. Elias: Massachusetts Amherst College'de İlahiyat Doçentidir. *Throne Carrier of God* (1995), *Death Before Dying* (1998) ve *İslam* (1999) başlıklarını taşıyan üç eseri bulunmaktadır.

Cornell H. Fleischer: Chicago Üniversitesi'nde İslam ve Osmanlı tarihi profesörü ve Ortadoğu Araştırmaları Merkezi yönetmenidir. *International Journal of Middle Eastern Studies*'in yazı kurulu üyesi, Tarih Vakfı üyesi, Türk Tarih Kurumu'nun muhabir üyesi, Türk Araştırma Derneği'nin dönem başkanıdır. *Cambridge History of Turkey*'nin (4 cilt) editörlerinden biridir. 16. yüzyıl Osmanlı ve Safevî tarihi üzerine çeşitli makaleleri yayımlanmıştır. Bitirmek üzere olduğu iki kitap, *Master of the Age: Süleyman the Lawgiver and the Remaking of Ottoman Sovereignty* ve *A Mediterranean Apocalypse: Imperialism, Millenialism, and Prophecy, 1453-1566*, yakında ABD'de basılacaktır. Şu anda erken dönem İslam toplumlarında okuryazarlık, büyüler ve kehanet üzerine çalışmaktadır.

Mustafa Âli, (Gelibolulu): Türk şairi ve tarihçisi (Gelibolu 1541-Cidde 1599). Babası Hoca Ahmed Efendi'dir. Çağının en ünlü ve gözde bilginlerinden ders gördü. Divan kâtibi olarak Mısır, Şam, Bosna; defterdar olarak Halep, Erzurum, Bağdat ve Sivas illerinde görev aldı. Müderrislik yaptı. Kayseri ve Cidde mutasarrıflıklarında bulundu. Âli Bey, 16. yüzyıl'ın başarılı şairlerinden sayılır. Gazellerinde Zâti ve Bakî'yi andıran incelik ve ustalık görülür. Âli Bey'e ün kazandıran başlıca esereri arasında dört ciltlik *Künh-ül Ahbar* (Haberlerin Kaynağı) ve *Menâkıb-ı Hünerveran* (Hünerli Kimselerin Menkıbeleri) adını taşıyanlar önemlidir. *Künhü'l-Ahbar*'ın birinci cildi Adem'den başlayarak bütün peygamberler tarihini, ikinci cildi İslamı, üçüncü cildi halifeler, dördüncü cildi Mehmed III çağına kadar gelen Osmanlı tarihini konu edinir. Küçük fakat önemli bir eser olan *Menâkıb-ı Hünerveran*'da hattat, mücellit, nakkaş, müzehhip ve ressamların hayatından bahseder.

Mehmet Genç: Artvin (Arhavi)'de 1934'te doğdu. Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni 1958'de bitirdi. 1960'dan beri Osmanlı tarihinin iktisadi manzaraları üzerine araştırma yapmaktadır. Osmanlı sanayi ve finansal hayatı uzmanlık alanıdır. Bu alanda yayımlanmış 30'a yakın etüdü vardır. M.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi'nden yeni emekli olmuştur. Halen İ.Ü. Edebiyat Fakültesi'nin Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans ve doktora sınıfı öğrencilerine *"Tarih ve Sosyal Bilimler"* dersi vermektedir.

Nejat Göyünç: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü mezunu (1948). Göttingen'de doktora yaptı (1962). İstanbul, Hacettepe, Boğa-

ziçi, İnönü, Selçuk üniversitelerinde çalıştı. *Osmanlı Araştırmaları* (1980'den beri) dergisinin kurucu ve yayıncısı. *16. Yüzyılda Mardin Sancağı* (1969), *Osmanlı İdaresinde Ermeniler* (1983), *Atatürk ve Milli Mücadele* (1984), *Malatya'dan Görüş* (1985), *Land an der Grenze. Osmanische Verwaltung im heutigen türkisch-syrisch-irakischen Grenzgebiet im 16. Jahrhundert* (1977, Wolf-Dieter Hütterroth ile Birlikte) adlı eserlerin yazarıdır. Türk Tarih Kurumu'nun asli, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft'ın onursal üyesidir.

Jane Hathaway: 1992'de Princeton Üniversitesi'nden doktor unvanı aldı. Halen Ohio State Üniversitesi'nde İslam ve Dünya Tarihi bölümünde doçent olarak görev yapıyor. 1997'de Cambridge University Press'ten *The Politics of Households in Ottoman Egypt* adlı kitabı yayımlandı.

Halil İnalcık: 1918'de İstanbul'da doğdu. Balıkesir Muallim Mektebi'ni, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü'nü bitirdi (1940). Londra Üniversitesi'nde Paul Wittek'le çalıştı (1949). Konuk profesör olarak ABD'de Columbia Üniversitesi'nde ders verdi. 1970-1974 arası Uluslararası Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Merkezi (AİSEE) başkanlığı ve 1971'de İngiltere Kraliyet Tarih Derneği muhabir üyeliği yaptı. Amerika Birleşik Devletleri'nde Chicago Üniversitesi Osmanlı Tarihi Kürsüsü'nün başkanı olarak görev yaptı. Uluslararası düzeyde birçok bilim ve yayın kuruluşunun üyeliğine ya da onur üyeliğine getirilen Halil İnalcık'a, 1991 yılında, Dışişleri Bakanlığı'nın üstün hizmet ödülü verildi. Eserlerinden bazıları; *Tanzimat ve Bulgar Meselesi* (1943), *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar I* (1954), *Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid* (1954), *Kanunname-i Sultani Bermuceb-i Örf-i Osmani* (R. Anhegger ile, 1956).

Cemal Kafadar: 1954'te İstanbul'da doğdu. Robert Lisesi'ni bitirdikten sonra ABD'de Hamilton College'de Felsefe ve İktisat okudu. Montreal Mc Gill Üniversitesi İslamî Araştırmalar Enstitüsü'nde Osmanlı tarihi doktorası yaptı. 1985'te Princeton, 1990'da Harvard Üniversitesi'nde öğretim üyesi oldu. Makalelerinin çevirisi *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğiken: Tarih Yazıları* adıyla Yapı Kredi Yayınları'ndan çıkacak.

İsmail Kara: 1955 Güneyce/Rize doğumlu. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü (1977), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü (1986) mezunu. Siyaset bilimi doktoru (1993). Halen M.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim görevlisi. Eserleri; *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler* (I. C. 1986, II. C. 1987, III. C. 1994), *İslâmcıların Siyasî Görüşleri* (1994), *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye* (1998), *Amel Defteri* (1998), *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe* (1998).

Yayına hazırlama; Hüseyin Kâzım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi* (1989), aynı yazar, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım* (1991), *Mızraklı İlmihal* (1989).

Ahmet Kuyaş: 1952'de İstanbul'da doğdu. Fransa'da ve Kanada'da tarih öğrenimi gördü. ABD'de öğretim üyeliği yaptı. 1996'dan beri Galatasaray Üniversitesi'nde Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü'nde de misafir öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Christoph K. Neumann: Dr.phil., İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde misafir profesör.

Nuray Mert: 1960'ta İstanbul'da doğdu. 1983'te Boğaziçi Üniversitesi İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi Lisansı ve Boğaziçi Üniversitesi Temel Bilimler Fakültesi Tarih Lisansı, 1985'te Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Master'ı, 1992'de Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi'nde doktora yaptı. Eserleri; *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Y.1994; *İslam ve Demokrasi, Bir Kurt Masalı*, İz Y.1998.

Mete Tunçay: 1936'da İstanbul'da doğdu. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni (AÜSBF) bitirdikten (1958) sonra aynı fakülteye siyasal teoriler asistanı olarak girdi. 1961-63 arasında London School of Economics and Political Science'ta bulundu. 1971-72 yıllarında Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nda (DİSK) araştırma uzmanı olarak çalıştı. 1974-75'te kısa bir süre Kültür Bakanlığı Tanıtma ve Yayımlar Dairesi Başkanlığı'nda, 1975-77 arasında ise Milli Kütüphane müşavirliğinde görev yaptı. Halen Bilgi Üniversitesi öğretim görevlisi. Eserlerinden bazıları; *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması* (1923-1931) (1981, 1989), *Eski Sol Üzerine Yeni Bilgiler* (1982) ve *Bilineceği Bilmek* (1983).

İlber Ortaylı: 1947'de Avusturya'da doğdu. Ankara Atatürk Lisesi-Siyasal Bilgiler Fakültesi İdarî Şube ve Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Yeniçağ Tarihî bölümünü bitirdi. Chicago Üniversitesi'nde Tarih bölümünde M.A derecesi ve Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde "Tanzimat Döneminde Mahalli İdareler" konulu tezlerle doktora derecesi aldı (1974). 1979'da doçent oldu. 1983'te üniversiteden istifa etti. Paris, Berlin ve Viyana'da misafir profesörlük yaptı. 1989'dan beri Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde İdare Tarihi profesörü olarak görev yapıyor. Yerli ve yabancı dergilerde Şehirler ve İdare Tarihi üzerine makaleleri var. *İstanbul'dan Sayfalar* ve *İmparatorluğun en Uzun Yüzyılı* gibi kitaplarıyla tanınıyor.

Şevket Pamuk: Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü ve Ekonomi Bölümü öğretim üyesi. Bu yıl yayımlanan *Osmanlı İmparatorluğunda Para'nın Tarihi*'nin yanı sıra *Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme* (2. Baskı, 1994), *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi* (4. Baskı, 1997) ve *A History of the Middle East Economies in the Twentieth Century* (1998, Roger Owen ile birlikte) gibi kitapları var. Pamuk son yıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda fiyatlar, ücretler ve servetler üzerine çalışıyor.

Mustafa Efendi, Selanikî: Türk tarihçisi (Selânik ?-İstanbul 1600). Haremeyn mukataacılığı ve Nişancı Mehmed Paşa'nın divitdarlığını yaptı. Mustafa Efendi, devrinin olaylarını bütün ayrıntılarıyla yazılmıştır. *Tarih-i Selâniki* adlı eseri, 1563-1600 yılları arasındaki olayları içine alır. Eserinde saray törenleri, tayinler, aziller, malî sıkıntılar, kapıkulu askerlerinin isyanları anlatılır.

Hilmi Yavuz: 1936'da İstanbul'da doğdu. Bir süre İstanbul Hukuk Fakültesi'nde okudu. *Vatan* gazetesinde çalıştı; İngiltere'de BBC Radyosu'nda görev yaptı (1944/69), aynı yıllarda Londra Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Eserleri; *Bakış Kuşu* (1969), *Bedreddin Üzerine Şiirler* (1975), *Doğu Şiirleri* (1977/ Yeditepe Şiir Armağanı, 1978), *Yaz Şiirleri* (1981), *Gizemli Şiirler* (1984). Yavuz'un ayrıca, şiir çevirileri (P. Neruda'dan), felsefe ve edebiyat alanlarındaki çeşitli konularda önemli makale, inceleme ve eleştirileri de vardır. *Felsefe ve Ulusal Kültür* (1975), *Roman Kavramı ve Türk Romanı* (1977), son kitabı: *Yazın Üstüne* (1987).

COGITO

Cem Alaş (haz.) / Kavramlar ve Bağlamlar Arasında
20. Yüzyıl Düşünürleriyle Söyleşiler
Theodor W. Adorno /Walter Benjamin Üzerine
Tayfun Altıağ / Dile Gelen Felsefe
Aristoteles / Retorik
Aristoteles / Fizik
Aristoteles / İkinci Çözümlemeler
Marcus Aurelius / Düşünceler
Rona Aybay / Robert Owen - Yaşamı, Eylemi, Öğretisi
Gaston Bachelard / Yok Felsefesi
Gaston Bachelard / Su ve Düşler - Madde'nin İmgelemi Üzerine Deneme
Enis Batur (haz.) / Modernizmin Serüveni
Jean Baudrillard / Tam Ekran
Niyazi Berkes / Türkiye'de Çağdaşlaşma
Isaiah Berlin / Romantikliğin Kökleri - Güzel Sanatlar Üzerine
AW Mellon Konferansları, 1965 The National Gallery of Art, Washington, DC
Éric Blondel / Aşk
Kenan Bulutoğlu / Kamu Ekonomisine Giriş -
Demokrasi'de Devletin Ekonomik Bir Kuramı
Kenan Bulutoğlu / Tepeden Dibe Borsalar
Tülin Bumin / Tarihsiz Modernlik
Tülin Bumin / Hegel
Özden Cankaya / Bir Kitle İletişim Kurumunun Tarihi: TRT 1927-2000
J.-C. Carrière vd. / Zamanların Sonu Üstüne Söyleşiler
Ernst Cassirer / İnsan Üstüne Bir Deneme
R.G. Collingwood / Bir Özyaşamöyküsü
R.G. Collingwood / Tarihinilkeleri - ve tarih felsefesi üstüne başka yazılar
Steven Connor / Postmodernist Kültür
Herbert J. Gans / Popüler Kültür ve Yüksek Kültür
G. Deleuze-F. Guattari / Felsefe Nedir?
Diderot-D'Alembert / Ansiklopedi
Zeynep Direk / Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa Felsefesi Üzerine
Denemeler
David Edmonds - John Eidinow
Wittgenstein'ın Maşası - İki Büyük Filozof Arasındaki On Dakikalık
Tartışmanın Hikayesi
Luc Ferry / Ekoloji'ye Yeni Düzen
Michel Foucault / Ders Özetleri (1970-1983)
Michel Foucault / Toplumu Savunmak Gerekir
José Ortega y Gasset / Sevgi Üstüne
José Ortega y Gasset / Avcılık Üstüne
Mesut Gültekin / Değişen Dünya Değişen Dil
Mesut Gültekin / Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları
Bozkurt Güvenç / Kültürün ABC'si
Jürgen Habermas / "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak
Jürgen Habermas / İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim
Sabahattin Hilav / Edebiyat Yazıları
Sabahattin Hilav / Felsefe Yazıları
Edmund Husserl / Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe
Turhan Ilgaz / Tencere Kapak
Fredric Jameson / Marksizmve Biçim
Fredric Jameson / Dil Hapisanesi - Yapısalcılığın ve Rus
Biçimcılığının Eleştirel Öyküsü
Seyfi Kenduş / Bürkün Türk Budunbilimine Doğru
W. Kaufmann / Dostoyevski'dan Sartre'a Varoluşçuluk
Ayşun Kılıbıyık / Cumhuriyet Tarihi: Cumhuriyet
Timur Kuran / Yalanla Yaşamak
Bülbülhan Lanoir / Sanat Yapıtı
Claude Lévi-Strauss / Hüzünlü Dönemeçler
Claude Lévi-Strauss / Yabanı Düşünce
Abraham S. Moles / Belirsizin Bilimleri

Pradrag Matvejevic' / Akdeniz'in Kitabı
Robert Owen / Yeni Toplum Görüşü
Karl R. Popper / Bilimsel Araştırmanın Mantığı
Karl R. Popper / Daha İyi Bir Dünya Arayışı
Karl R. Popper / Hayal Problem Çözmektir
Abbé Pierre-Albert Jacquard / Mutlak
Hubert Reeves / İlk Saniye
Samih Rifai / Heraklei tos
Bertrand Russell / Din ile Bilim
Bertrand Russell / İnsanlığın Yarını
Peter M. Senge / Beşinci Disiplin
Michel Serres / Doğayla Sözleşme
A. Celal Şengör / Zümrüdüanka
A. Celal Şengör / Zümrüt Ayna - Bilimsel Düşünce Üzerine Denemeler
Bülent Tanör / Türkiye'de Kongrelikidaları
Bülent Tanör / Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri
Tzvetan Todorov (derleyen) / Yazın Kuramı
Alain Touraine / Birlikte Yaşayabilecek miyiz?
Alain Touraine / Modernliğin Eleştirisi
Alain Touraine / Demokrasi Nedir?
Frederic de Towarnicki/ Martin Heidegger Anılar ve Günlükler
Aydın Uğur / Kültür Kıtası Atlası-Kültür, İletişim, Demokrasi
Nermi Uygur / Denemeli Denemesiz
Nermi Uygur / Tadı Damağında
Nermi Uygur / Felsefenin Çağrısı
Nermi Uygur / Kuram-Eylem Bağlamı
Nermi Uygur / Kültür Kuramı
Nermi Uygur / Başka-Sevgisi
Nermi Uygur / Salkımlar
Nermi Uygur / Dilin Gücü
Nermi Uygur / Güneşle
Nermi Uygur / Bunalımdan Yaşama Kültürü
Nermi Uygur / Çağdaş Ortamda Teknik
Nermi Uygur / Yaşama Felsefesi
Nermi Uygur / Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu
Nermi Uygur / İçi Dışıyla Batının Kültür Dünyası
Nermi Uygur / İnsan Açısından Edebiyat
Nermi Uygur / Dipten Gelen
Nermi Uygur / İçimin Sesi
Nermi Uygur / Türk Felsefesinin Boyutları
Nermi Uygur / Eşekler, İkindiler, Yetişimler - Üç Kitap
Hilmi Ziya Ülken / Aşk Ahlakı
Hilmi Ziya Ülken / Türk Telekkürü Tarihi
Artun Ünsal / Anadolu'da Kan Davası
Tahsin Yücel / Anlatı Yerlerileri
Peter Wicke / Mozart'tan Madonna'ya

Sartre Sartre'ı Anlatıyor
Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu?
Pera Peras Poros
İnsan Hakları
11 Eylül/Bir Saldırının Yankıları
Binyıl İçin Tahminler -
Salı Toplantıları 1998-1999
İnsanın Halleri -
Salı Toplantıları 1998-1999
Sorun Sorucu -
Salı Toplantıları 1999-2000
Beyoğlu'ndaBeyoğlu'nu Konuşmak -
Salı Toplantıları 2000-2001
Dante'den McLuhan'a 24 Başyapıt Üzerine
Konuşmalar - Salı Toplantıları 2001-2002